



الدكتور محمد بلتاجي
مدرس شرعية الإسلامية
بكلية دارالعلوم - جامعة القاهرة

مَنْعُ عَمْرٍ ابْنِ النُّحَاطِ فِي التَّشْرِيعِ دَرَسَةٌ مَسْتَوْعِبَةٌ لِفَقْهِ عُمَرَ وَتَنْظِيمَاتُهُ

ملتزم بالطهارة والنشر
دار الفكر العربي

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

رَفَعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

الدكتور محمد بلتاجي
مدرس الشريعة الإسلامية
بكلية دارالعلوم - جامعة القاهرة

مَنْعُ
عمر بن الخطاب في التشريع
دراسة مستوعبة لفقه عمر وتنظيماته

ملتزم بالطهارة والنشر
دار الفكر العربي

رَفْعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

إلى روح والديّ الراحلين

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

تَصْدِيرُ

هذه دراسة استغرقت مني ما يقرب من ثلاث سنوات ، تفرغت فيها لجميع مادتها ، والتثبت منها ، وتبويبها ، ومراجعتها ، وتكييفها الفقهي ، والخلوص منها بنتائج ومقررات تشريعية . وانتهيت منها منذ عدة سنوات ، ثم لم تسمح ظروف كثيرة بنشرها في النطاق العام إلا هذا العام . فقامت بمراجعتها وإعادة النظر في قضاياها ، وانتهيت في النظر والمراجعة إلى الإبقاء على مباحثها وتبويبها كما كتبت من قبل ، وذلك فيما عدا ملاحظات ومراجعات قليلة رأيت إضافتها إلى هذا الكتاب المطبوع في سبيل تيسير فهم بعض القضايا الفقهية لجمهور القراء ، أو لمراجعة بعض الدراسات المحدثة التي صدرت في مجال البحث في السنوات الأخيرة .

ثم إنه إذا استطاعت هذه الدراسة أن تقدم لقارئها - من خلال تطبيق عمر بن الخطاب لنصوص الشريعة الإسلامية ومقرراتها العامة - تصورا موضوعياً وحقيقياً لبعض ما يحتويه التشريع الإسلامي من خصوصية وثراء وإعجاز تجعله مبهياً - بصورة لا مثيل لها - لتحقيق مصالح الناس في كل عصر - فإنها تكون قد أدت ما قصد منها في عصر تتصارع فيه النظم والأفكار والقيم الوضعية بطرق مختلفة كثيراً ما تختلط فيها أنصاف الحقائق

بأنصاف الأكاذيب بحيث تحتفى الحقيقة الكاملة تحت ستر التزيين والتزييف
والدعاية والتلفيق .

والله سبحانه وتعالى ، عنده الحق والصواب ، وإليه المرجع والمآل ،
وهو بكل شيء محيط ؟

المؤلف

ربيع الأول سنة ١٣٩٠ هـ

مايو سنة ١٩٧٠ م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رَفَعُ

جيد الترجمة (الترجمة)
(الترجمة) (الترجمة)
www.moswarat.com

مقدمة

من بين الأسماء الإسلامية الكبيرة يبرز اسم عمر بن الخطاب وحوله دائماً - هالة من الإكبار والإجلال ، توارثتها الأجيال المسلمة ، ولم تنكرها عليه الأوساط غير المسلمة التي تنصف الرجال وتعرف أقدارهم ،

وهذا الإكبار قد ترجم بين العلماء والدارسين على مر العصور ، إلى دراسات تقوم حول هذا الرجل ، وتدور كل منها حول ناحية من نواحي شخصيته ، كعدالته ، وعزة الإسلام به ، وتقدير الصحابة له ، وفتوحاته التي أشرف عليها وتمت في خلافته ، واجتهاداته الفقهية ، وغيرها .

وبالرغم من هذا الاهتمام المتوارث بين الأجيال الإسلامية جمهوراً ودارسين - بعمر بن الخطاب ، لست أعلم أحداً من الناس توفر على دراسة هذه الجوانب كلها ، من وجهة نظر تشريعية ، ومن حيث صلتها بالنصوص الدينية في الكتاب والسنة ، ثم قدم بعد ذلك منهجاً مستخلصاً منها جميعاً يمثل خطة عمر العقلية التي كان يصدر عنها في مجال التشريع . فإنا نجد فصولاً أو عبارات متناثرة بين الكتب تشيد بهذا الرجل ، أو تروى بعض أخباره ، أو تستشهد ببعض وقائعه ، أو هي كتب تجمع تاريخه استناداً إلى الرواية المختصة ، أو تشرح جانب العبقرية والتفوق في حياته الخاصة والعامة أو تتناول تنظيماته السياسية والإدارية . أما الدراسة التي تستقصى كل وقائعه من مصادرها المختلفة ، ثم تحاول تقسيمها ، وتكييفها ، وتحليلها ، وتفسير أحداثها ، والموازنة بين رواياتها ، على أساس تشريعي ، ثم تستخلص مقررات تشريعية عامة من

وراء ذلك كله - فلست أعرف أحداً - كما قلت - قام بها على أساس منهج علمي موضوعي ، مبني على الأحداث ، والتتبع ، والاستقصاء والموازنة .

ومن البديهي أن مثل هذه الدراسة تحتاج إلى استقصاء كل جوانب الحياة في عهد عمر ، لأن التشريع الإسلامي عندئذ كان يطبق على جوانب الحياة كلها ، وينظر إليها على أساسه - وهو ما ينبغي تجاه الشريعة ، وما أنزلت من أجله - ومن ثم فإن الفروق النوعية بين أقسام العلوم في مثل هذه الدراسة يجب أن تحتفى ، فلا فرق بين التاريخ ، والفقه ، وأصول التشريع والحديث ، وتفسير القرآن ، والتراجم الشخصية ، والأموال . . أعنى أنه لا فرق بين ما دون في بعض كتب هذه العلوم وما دون في بعضها الآخر . ما دامت كلها تكون جوانب الحياة التشريعية في عهد عمر ، أى جوانب الحياة كلها في الحقيقة .

ومن المتفق عليه أن التشريع الإسلامي لم يشهد - بعد عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم - رجلاً أتيح له من الصفات الشخصية الممتازة ، والظروف التاريخية المواتية ، ما أتيح لعمر بن الخطاب . ثم إن النتائج التشريعية للامتياز الشخصي وتوافق الظروف التاريخية لا بد أن تكون عظيمة جديرة بالاعتبار والموازنة والبحث من كل الأجيال التالية .

وأهمية استخلاص المنهج من كل الوقائع المختلفة لعصر عمر - تركز في اعتقادي في أنها تقدم - من خلال الوقائع - وجهة نظره إلى المصادر التشريعية من نصوص القرآن والسنة ، ونظراته إلى الإجماع ، والاجتهاد ، والقياس ، والرأى ، والمصلحة العامة والخاصة . ثم أننا حين نستخلص نظرة رجل كعمر إلى هذه الأمور كلها - وهى نظرة مدعمة بالوقائع التاريخية ، مستخلصة منها - فأننا نستطيع - في أى عصر وعلى أى حال - أن نفيد من هذه النظرة - ولا أقول نقلها ونلتزم بها ، فلم يكن هذا من منهج عمر كما سميت - في مواجهتنا للمشكلات التشريعية التى يقدمها لنا تطور الحياة .

كما واجه عمر — بروح ملهمة — مشكلات عصره ، فطبق فيها التشريع الإسلامى تطبيقاً فريداً المثل ، يعتمد على مكوناته العقلية التى شهد لها بالنضج نزول القرآن بموافقتها ، شهادة لا تعلم شهادة تشبهها ، أو تقاربها .

ومن الغريب الذى يضاف لجانب امتياز هذا الرجل وتوفيقه العظيم ، والذى يجعل لاستخلاص نظراته العقلية إلى أمور التشريع العامة أهمية معاصرة ، ومتجددة — أن نعلم أنه بالرغم من الفارق الزمنى الهائل بين القرن السابع الميلادى — عصر عمر — وبين القرون التالية له حتى القرن العشرين — لا نجد خطة تشريعية تطاول خطة هذا الرجل من حيث تحرر الفكر من قيود التقليد الضيقة والالتزام الحرفى بظواهر الأمور وأشكالها ، ومن حيث النظرة لمصالح الناس ومقاصد التشريع وأهدافه العامة وأسسها ومقرراته ، نظرة تحقق توافقاً نادراً المثل بين التشريع والمصلحة العامة لجمهور الناس بحيث يصبح كل منهما وجهاً لشيء واحد . وهو المقصد التشريعى الأسمى . فقد كان هذا الرجل يملك من الجرأة والحسم فى الحق وفى سبيل المصلحة ، ما يجعله يخالف ما يفهمه ضيقو النظرة من ظاهر نصوص القرآن والسنة . وكان الحق معه فى هذا ، وكان جوهر التشريع أيضاً معه ، وكانت نصوص الكتاب والسنة تشهد — بعد إتمام النظر وفهم وجهة نظره — أن عمر الذى أقر الوحى بعض اجتهاداته فى حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، كان هو نفس الرجل الذى قال عنه رسول الله أن الحق يدور معه حيث دار . وصدق رسول الله ، وكذب الذين توهموا أن عمر خالف الحق أو خالف النصوص . أو هم فى الحقيقة لم يستطيعوا أن يرتفعوا بمستوى أفهامهم إلى حد يدركون معه أن الشريعة كلها نزلت لدفع الحرج عن الناس ، وإزالة الضرر ، وتحقيق النفع ، وأنها بذلك عين المصلحة ، لا قسم لها ، كما قال ابن القيم رحمه الله .

حاولت فى هذا البحث إذن أن أتبع الوقائع التشريعية فى عهد عمر بالدراسة

والتحليل ، ثم أستخلص منها منهجه ، أو خطته العقلية التي كان يسير عليها في تطبيقه للنصوص والمبادئ التشريعية ، ومحاولته تحقيق مصلحة الناس في عهده ، وقد حاولت أن أكون (موضوعيا) إلى أقصى حد ، بأن أدع الوقائع الموثوق بصحتها تتحدث في كل صغيرة وكبيرة في البحث ، وألا أدع للعاطفة التي تربطني بالإسلام — وبعمربن الخطاب من رجاله خاصة — أن تتكلم على حساب الوقائع . كما حاولت أن أبتعد عن المغالاة في استخلاص النتائج ، أو تحميل الأمور والأحداث فوق ما تحتمل ، ومن أجل ذلك طرحت ورأى في بداية البحث كل فكرة سابقة ، وأخذت أسجل أولا بأول الوقائع من الكتب الموثوق بها ، وما استخلصته من الوقائع ، محاولا أن أبني المنهج على أساس يقيني أو يقرب من اليقين . ولعلني أكون وقد وفقت في أداء حقوق ومتطلبات الموضوعية في البحث العلمي ، وأن تكون نظراتي في البحث عقلية محايدة ، لا تنسجم بالمغالاة أو العاطفية .

وقسمت البحث — بالإضافة إلى هذه المقدمة — إلى تمهيد ، وأربعة أبواب ، وخاتمة . تنازلت في التمهيد نوع عظمة عمر بن الخطاب وعبقريته ، ودرجة إنسانيته العامة ، وصلة ذلك بالتشريع الإسلامي .

وقسمت الباب الأول وعنوانه (المنهج والنصوص) قسمين : الأول (مقدمات منهجية) ، وهو يحتوي على ثلاثة فصول :

الفصل الأول (حول العنوان) تحدث فيه عن التعبير بلفظ التشريع بالنسبة للبشر ، على ضوء أن الشريعة منزلة من الله ، وليست صادرة عن البشر .

وفي الفصل الثاني حددت المجال الزمني لموضوع الرسالة . وهو يبدأ من وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى وفاة عمر بن الخطاب نفسه .

وفي الفصل الثالث قدمت دراسة حول رسالتى القضاء المشهورتين

المنسوبةين لعمر بن الخطاب ، وهل تصلحان أساساً لبناء منهج عمر في التشريع ، بما تحتويانه من مبادئ ومقررات تشريعية .
أما القسم الثاني من الباب الأول فموضوعه (إثبات النصوص وروايتها) وهو يشمل أربعة فصول :

الأول : حول الالتزام بالنصوص .

والثاني : حول منهج عمر في إثبات نصوص السنة .

والثالث : حول موقفه من تدوين السنة وروايتها .

والرابع : حول نسيانه بعض نصوص القرآن ، في بعض المواقف .

ويتناول الباب الثاني (تطبيق النصوص الخاصة) وقد مهدت له بتمهيد بينت فيه أن النصوص تنوع إلى خاصة وعامة ، وهذا التقسيم هو الذي فصل الوقائع التي درستها في الباب الثاني عن الوقائع التي درستها في الباب الثالث . وتناولت في التمهيد أيضا خطة دراسة الوقائع بنوعها ، ثم استخلاص المنهج منها .

وقسمت هذا الباب خمسة أقسام ، كل منها يحتوي على عدة مسائل :

القسم الأول (الأموال) درست فيه مسائل : الأرض المفتوحة ، والمؤلفة قلوبهم ، وإحياء الأرض الموات ، وإقطاع الأرض ، والأرض المحمية ، والصوافي ، وصرف خمس الغنائم ، وتخمين السلب ، وقيمة الديرة ، وعروض تجارة المسلمين وديونهم ، وزكاة العسل ، واحتكار الأقوات ، وحرية التجارة والتسعير ، وتضمن الصناع والمؤتمنين .

والقسم الثاني (الحدود والعقوبات) تحدثت في التمهيد له عن شيء من فلسفة العقوبة في الإسلام ، ثم تناولت مسائل : إسقاط الحد عن السارق ، إسقاط حد الزنا ، وعقوبة شرب الخمر ، وقتل الجماعة بالواحد ، والعفو عن جزء من الدم .

والقسم الثالث (الزواج والطلاق) وقد تناولت فيه مسائل : نكاح المتعة ، والطلاق الثلاث بلفظ واحد ، والزواج من الكتايات .

والقسم الرابع (الميراث) وتناولت فيه مسائل : المشتركة ، والكلالة ، والجد مع الأخوة ، وميراث الأبوين مع أحد الزوجين ، والأخت مع البنت ، والعول في الفرائض .

والقسم الخامس (متفرقات) وتناولت فيه بعض المسائل المتفرقة التي فيها نصوص خاصة مثل : متعة الحج ، وجمع الناس في قيام رمضان ، وإجلاء غير المسلمين من شبه الجزيرة العربية ، وأمهاث الأوراد .

والباب الثالث تناولت فيه (ما ليس فيه نصوص خاصة) فدرست : جمع القرآن ، والتاريخ الهجرى ، وضريبة عشور التجارة ، ونفى من تفتن النساء به من المدينة . وإنشاء ديوان الأموال ، والمفاضلة في العطاء ، والاحتياطي وبيت المال ، والتزام الدولة بأرزاق جميع الناس في خلافة عمر ، واستحداث نظم إدارية ومنشآت ووظائف ، وسياسة عمر مع ولاته في الأمصار ، وموقفه من السياسة ونظام الحكم والاستخلاف والشورى والبيعة .

وخصصت الباب الرابع (مقررات ونتائج مستخلصة) لتقرير الخطة العقلية التي كان يصدر عنها عمر في مجال التشريع ، وذلك في مقررات عامة مستخلصة من الوقائع التي سبقت دراستها في الأبواب الثلاثة الأولى . فتحدثت عن موقفه من النصوص الملزمة في الكتاب والسنة ، وموقفه من رأى أبي بكر واجتهاده ، واجتهادات الصحابة ، والتأويلات المقطوع برفضها ، وإمكان الصواب وقطعية الخطأ ، والرأى بين الإلزام والتطبيق . وموقف عمر من الإجماع ، والاجتهاد ، والقياس ، والمصلحة ، ولتعزير ، وسد الذرائع . والحكم بالقرينة القاطعة وحدها . وتحقيق معنى الاستخلاف في

الملكية الفردية ، وصلتها بالمسؤولية الجماعية ، وفيه تناولت بالدراسة والتحليل كلمة عمر المشهورة : (لو استقبلت من أمري ما استدبرت لأخذت فضول أموال الأغنياء فقسمتها على فقراء المهاجرين) . وتحدثت عن مراعاة عمر للجوانب الإنسانية المشروعة ، ورأيه في المساواة في العقيدة ، وحركة الفتوحات في عهده ، ورغبته في تيسير العدالة لجمهور الناس . ثم تناولت شيئاً من تناقض الرواية عنه ، وترجيح صحة رسالتى القضاء المشهورتين .

وتناولت في الخاتمة نظرتى إلى البحث بعد الانتهاء منه ، وتلخيص أهم جوانبه ، وغايتى من استخلاص منهج عمر بن الخطاب في التشريع ، والقيمة المعاصرة لتقرير هذا المنهج من حيث صلته بالدعوة لتطبيق التشريع الإسلامى فى مجالات حياتنا المعاصرة ، وملامته لأوضاع الحياة المتغيرة وأعراف الناس المختلفة ، ومناقشة بعض الباحثين فيما يتصل بموضوع الدراسة .

والله الموفق ؟

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

تمهيد

حول الرجل

في تاريخ العالم وعلى مر العصور أنماط مختلفة من الزعامات والعبقريات في مختلف المجالات ، تمثل أعظم ما وصلت إليه البشرية من التقدم الفكري والحضارى . وهذه الأنماط تثير فنياً التأمل والتفكير حيناً ، والدهشة والاستنكار حيناً ، والإكبار والإعجاب أحياناً . لكن نمطا معينا منها يستوقفنا أمامه طويلا ، لأننا نلح فيه انفراده بصفات خاصة لا نلحسها في سائر الأنماط .

فقد تكون الزعامة محدودة بحدود الإقليم أو الجنس أو العنصر ، حين ينحصر مجاها في إقليم معين ، أو جنس بشرى خاص ، هو موطن الزعيم أو جنسه .

وقد يخبو ضوء العبقرية بمرور الزمان ، فلا يسهل حينذاك أن يقدرها المتأخرون قدرها الحقيقي ، إلا إذا وضعوا في اعتبارهم طبيعة العصر الذى عاش فيه العبرى ، وظروفه !

وقد تدور أعمال الزعيم حول مركز واحد هو ذاته وما يتصل بها ، وهذا أخطر ألوان الزعامة .

ولكن هناك أيضاً ذلك اللون من الزعامات والعبقريات ، الذى يتخطى حدود المكان والزمان والجنس والإقليم والذات ، وأعنى العبقرية الإنسانية التى تثير فى الإنسان — من أى جنس ، وفى أى زمن — شعور الإكبار والتقدير ، لأن صاحبها لم يعن فى حياته بأن يقيّد عبقريته بقيّد من القيود

التي تحول بينها وبين التعاطف مع الإنسانية عامة ، وهذا أندر ألوان العبقرية وأرفعها شأنًا .

وما لا شك فيه أن عمر بن الخطاب كان رجلاً عبقرياً . لكن من أى ألوان العبقرية ؟ بما لا شك فيه أيضاً أن ذاته لم تكن محور عبقريته ، فلم يكن ذلك الحاكم المستبد الذى تدور أعماله حول مجده الشخصى . بل كان فى نهاية الاتجاه المضاد لذلك تماما . وهذه حقيقة بديهية يدركها بوضوح كل من قرأ شيئاً — أى شيء — عن عمر .

فهل أثر مرور الزمان فى تألق آثار عبقريته ؟ لنندع الدكتور طه حسين يجيب عن ذلك وهو الباحث الذى لا يستطيع أحد أن يرميه بالتعصب العاطفى للإسلام وما يتصل به ، ثم هو إلى جانب ذلك يصدر عن وثائق تاريخية سيكون من مهمة هذا البحث أن يعرض لها بالتفصيل . يقول الدكتور طه حسين عن عمر بن الخطاب :

« كانت إمارته رحمة ، فلقد أتاح للمسلمين أثناء خلافته لوفا من الحياة ، ما زالت الأمم المتحضرة الآن فى الغرب مقصرة عن بلوغه ، على شدة ما تجتهد وتجاهد فى سبيله . وما زال المسلمون فى هذه الأيام يرون هذا اللون من الحياة التى أتاحها عمر للناس حلماً ، ولا يدرون متى يصبح حقيقة ، على ما أتيح لهم وما يتاح لهم فى كل يوم ، من الوسائل التى تعينهم على تيسر الحياة ، ولم يكن عمر يملك من هذه الوسائل شيئاً ^(١) . »

ويقول عن نظام العطاء والدواوين فى عهد عمر :

« فإما أن تكفل الدولة رزق المسلمين جميعاً على هذا النحو فلستنا نعرفه فى التاريخ القديم . وما أظن أن الحضارة الحديثة وفقت إليه . »

وكل ما وصلت إليه الحضارة الحديثة فى بعض البلاد ، ووصلت إليه بآخرة ، إنما هو التأمين الاجتماعى الذى تؤخذ نفقاته من الناس لترد عليهم

(١) الفيضان : ص ١٣٠ .

بعد ذلك ، حين يحتاجون في بعض الأمر إلى العلاج حين يمرضون ، وإلى كفالة الحياة للشيخوخ والضعفاء والعاجزين عن العمل لكسب القوت ، وتأمين العمال من أخطار العمل ، وتأمين الذين يخدمون الدولة والنظم الاجتماعية على رزقهم حين تنقضى خدمتهم . فأما أن يكون لكل فرد من أفراد الأمة نصيب مقسوم من خزانة الدولة ، فشيء لم يعرف إلا منذ عمر ، (١) .

بل إن الدكتور طه حسين يرى أن المسلمين لن يشهدوا شخصية أخرى مثل عمر تعيد أعماله حقيقة واقعة ، فضلاً عن أن تتخطاها أو تطفئ بريقها ، يقول :

« وبوفاة عمر - رحمه الله - ختم أروع فصل في تاريخ الإسلام والمسلمين » منذ وفاة النبي صلى الله عليه وسلم إلى آخر الدهر . فلم يعرف المسلمون ، وما أراهم سيعرفون ، في يوم من الأيام خليفة يشبه عمر من قريب أو بعيد (٢) .

فهل كانت عبقرية عمر محدودة بحدود الإقليم أو الجنس ؟

بما لا شك فيه أن عمر كان يعمل لصالح المسلمين . ولكن هذا كان واجبه الأول باعتباره رئيساً لدولتهم ، وهل يستطيع أحد أن يعيب رئيس الدولة حين يعمل لصالحها ؟ إن العكس هو الصحيح ، لأن الحاكم الذي لا يراعى مصالح قومه هو الحاكم الخائن لواجبه . ولكن الخطوة التي تلي هذا مباشرة هي التي تفرق بين الزعامة المحدودة بحدود الإقليم أو الجنس وبين العبقرية الإنسانية التي تراعى فكرة « الإنسان » مع فكرة « المواطن » جنباً إلى جنب ، لأن طبيعة العمران البشرى تفرض نوعاً من الصلات المتشابهة بين كل دولة وأخرى ، وبالأخص جيرانها . فان جعل الحاكم كل هدفه أن

(١) المرجع السابق : ص ١٨٩ .

(٢) المرجع السابق : ص ٢٤٧ .

تسود دولته وتثرى عن طريق سلب حرية جيرانها واستغلال مواردهم فهو لا يرفع إلا فكرة واحدة هي فكرة «المواطن» . أما «الإنسان» فلا يعنيه على وجه الإطلاق . وهذا الحاكم - إن كان عبقرياً - فإن عبقريته إقليمية أو عنصرية وعليها قامت حركات الاستعمار في العالم . فهل كانت عبقرية عمر من هذا النوع ؟ وهل كانت حركات الفتوحات الإسلامية في العراق وفارس والشام وفلسطين ومصر في عهده تهدف إلى الربح المادي عن طريق استغلال الشعوب في الأرض المفتوحة ؟

إن أمامنا بعض الحقائق التاريخية الثابتة إلى حد ترتفع معه فوق مستوى الجدل ، ويمكن أن نتخذ أساساً للإجابة عن هذا السؤال الخطير ، وهذه الحقائق هي :

أولاً : أن الأرض المفتوحة كانت مستعمرة - حتى الفتح العربي - بامبراطوريتين تستغل كل منهما سكان البلاد الأصليين مع ما تنتجه أرضهم من خيرات أبشع استغلال ، وبدون هدف سوى الأرباح المادية الضخمة التي كانت تستنزف تحت ضغط القوة والنظم المالية الجائرة وأن شبه الجزيرة العربية قد نجت وحدها من هذا الاستغلال البشع لأسباب كان أهمها أنها كانت بلاداً شديدة الفقر إلى حد أنه لا يطمع فيها مستعمر يبغي الربح المادي وحده .

وثانياً : أن المستعمرين الروم والفرس لم يأبهوا للقوة الجديدة الناشئة في جزيرة العرب بظهور الإسلام ، لأنهم لم يتصوروا - في مبدأ الأمر - أن تنشأ في هذه الأرض الفقيرة قوة تهدد ملكهم العريض . وحين تذهبوا لذلك كان الصدام أمراً محتملاً ، وكان بالنسبة للمسلمين دفاعاً عن عقيدتهم ووجودهم نفسه . أما بالنسبة للروم والفرس فكان دفاعاً عن نظام استعماري مستغل فرضوه على الشعوب المستعمرة في المنطقة .

وثالثاً : مما يستوقف الدارسين لتاريخ الحروب الإسلامية مع الفرس والروم أن السكان الأصليين للبلاد التي دارت فيها الحرب لم يقدموا بجهود — أية جهود — لحرب المسلمين بل إن الذي كان يحدث كثيراً هو العكس . أى أن القوات الإسلامية كانت تتلقى منهم تسهيلات ، وأحياناً مساعدات ، في حربها ضد الفرس والروم . فما السبب ؟

يذكر أبو عبيد القاسم بن سلام (١٥٤ - ٢٢٤ هـ) ويحيى بن آدم (ت ٢٠٣ هـ) أن رؤساء سواد العراق ، سكان البلاد الأصليين ، أتوا عمر ابن الخطاب بعد انتصار جيوش المسلمين على الفرس فقالوا : يا أمير المؤمنين إنا كنا قد ظهر علينا أهل فارس فأضروا بنا وأسأوا إلينا ، وأخذوا يذكرون له شيئاً من شرورهم وظلمهم حتى ذكروا النساء ، يعنى أنهم غلبوهم على نسايتهم . ثم قالوا له : فلما جاء الله بكم أعجبنا بجيشكم وفرحتنا ، فلم نردكم عن شيء ، ولم نقاتلكم حتى أخرجتموهم عنا ^(١) .

ولم يكن الروم في مستعمراتهم بأقل شراً واستغلالاً من الفرس ^(٢) بل ربما كانوا أكثر منهم إغلالاً في الظلم .

فإذا أضفنا إلى ذلك أن وحدة الدين كانت تجمع بين سكان البلاد الأصليين ومستعمراتهم ، وأن الإسلام كان يمثل — على الأقل من وجهة النظر العقائدية — خطراً على الأديان الأخرى في المنطقة ، قادنا هذا كله إلى نتيجة حتمية هي أن الظلم الذي عاشت هذه المستعمرات في ظله كان عظيماً ، وأن قضيتهم في ذلك الوقت كانت قضية مصير ، لم يرتفع في أنائها صوت واحد يتحدث عن وحدة الدين ، وإنما أجمعت كل الأصوات على أن الفتح

(١) الأموال : أبو عبيد ص ١٣٠ ، الخراج : يحيى بن آدم ص ٥٠ .

(٢) انظر مثلاً في الظروف التي أحاطت بفتح مصر . وموقف القبط من الفتح العربي .

كتاب : فتح العرب لمصر تأليف الدكتور ألفرد بتلر ، ترجمة الأستاذ محمد فريد أبو حديد .
كتاب : الدولة الإسلامية وإمبراطورية الروم : تأليف الدكتور إبراهيم العدوي .

الإسلامى كان الخلاص لهم من الظلم العظيم الذى فرضه عليهم أبناء دينهم .
هذا الظلم الذى كان - أحيانا - يتجاوز الماديات إلى محاولة فرض عقائد
مذهبية معينة على أهل البلاد الأصليين تخالف ما يعتقدون (١).

ورابعاً : مما لا شك فيه أن حالة البلاد المفتوحة قد تغيرت بعد الفتح
الإسلامى ومما لا شك فيه أيضاً - حتى عند الباحثين غير المسلمين - أن هذا
التغير كان إلى الأفضل وأن المسلمين قد حققوا إلى حد كبير أمل هذه الشعوب
فى أن يتم على أيديهم الخلاص والاستقرار وسوف أتعرض لشيء من هذا
عند الحديث عن التنظيمات التى نظم بها عمر البلاد المفتوحة وعن علاقات
السكان الأصليين بالحكومة الإسلامية والعرب . وسوف يتبين أن هذه
الشعوب - التى صارت فى مدة وجيزة جداً شعوباً مسلمة عن صدق و يقين -
قد دخلت فى الإسلام لا تهرباً من دفع الضريبة المالية التافهة القيمة التى كانت
تسمى بالجزية ، ولا استسلاماً للإجبار العقائدى ، وإنما كان ذلك لأسباب
أخرى من بينها أن عمر بن الخطاب حين نظم أمورهم باعده بينهم وبين
الاستغلال المالى والإجبار العقائدى بشتى صورهما .

يقول الأستاذ روم لاندو (Rom Landau) أستاذ الدراسات
الإسلامية فى جامعة المحيط الهادى بأمريكا :

« وكانت تهيم على الديار المجاورة لبلاد العرب خلال القرن السابع
إمبراطوريتان اثنتان ، الإمبراطورية البيزنطية والإمبراطورية الفارسية .
وكان أبناء هذه البلاد الأصليين يرزحون تحت عبء الضرائب الجائرة التى
فرضها عليهم الإغريق والفرس ، وتحت نير حكمها الفاسد . وهكذا لم يجد
العرب من السكان غير مقاومة يسيرة عندما أوغلوا فى الاندفاع نحو العراق

(١) انظر : المرجع السابقين فى فتح مصر .

وسوريا (١) ، . وهذه المقاومة اليسيرة - إن صح وجودها - كان الذين قاموا بها هم القلة المستفيدة من حكم الأجنبي المستغل ، والتي توجد في كل بلد مستعمر ، ولا تعبر بالطبع عن مشاعر الشعب الحقيقية .

ثم يقول روم لاندو : « وفي عصر كان السلب والنهب فيه هو القاعدة التي يتبعها كل جيش منتصر لدن دخوله مدينة ما ، يبدو العهد الذي أعطاه خالد لأهل دمشق إنسانياً إلى أبعد الحدود . يبدو جلياً في الواقع أن الكتائب العربية اعتبرت نفسها محررة للشعب المضطهد ، وحاملة رسالة الإسلام إليه في آن معاً .

وقد اتخذ من شروط الاستسلام هذه نموذج احتذى فيما بعد ، عند فتح المدن السورية والفلسطينية الأخرى » ثم يورد نص عهد خالد لأهل دمشق : « بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما أعطى خالد بن الوليد أهل دمشق إذا دخلها ، أعطاهم أماناً على أنفسهم وأموالهم ، وكنائسهم ، وسور مدينتهم ، لا يهدم ولا يسكن شيء من دورهم . لهم بذلك عهد الله وذمة رسوله صلى الله عليه وسلم والخلفاء والمؤمنين ، لا يعرض لهم إلا بالخير إذا أعطوا الجزية ، (٢) .

ويعلق المؤلف على العهد بقوله : « وكان مناسباً إلى أبعد الحدود أن تعطى هذه الشروط الإنسانية في مطالع عهد الخليفة الوريع عمر بن الخطاب ، وكان عمر معروفاً ببساطته البالغة . وقد كان باباً مفتوحاً أبداً للرعية . والروايات تصوره وقد دخل بيت المقدس - بعد الفتح - مرتدياً ثوباً صوفياً كان في أرجح الظن مرقعاً ، وليس يرافقه غير خادم واحد . وبعض المؤرخين يذهبون إلى القول بأن عمر - وهو رجل دولة ثاقب الرأي - كان هو القوة

(١) الإسلام والعرب : تأليف الأستاذ روم لاندو : ترجمة منير البعلبكي ص ٦٠ .

(٢) المرجع السابق : ص ٦٠ . والعهد أوردته كثير من المؤرخين ونفسه كما أوردته روم لاندو عند البلاذري في فتوح البلدان . وكتب التاريخ والأموال مليئة بعهود مشابهة .

الحقيقية من وراء خلافة أبى بكر . والواقع أن الأنظمة التى وضعها لإدارة الولايات عمرت بعد وفاته فترة طويلة من الزمان (١) .

ثم يتكلم الأستاذ روم لاندو عن دخول عمر بيت المقدس سنة ٦٣٨ م (٥١٥) لعقد الصلح وامتناعه عن الصلاة فى كنيسة القيامة ، قدس أقداس العالم المسيحى ، خوفا من أن يطالب بها المسلمون بعد ذلك بوصفها مكانا صلى فيه عمر ، ويقارن بين ما قبل وما بعد الفتح العربى الإسلامى فيقول : وعلى نقيض الامبراطورية النصرانية التى حاولت أن تفرض المسيحية على جميع رعاياها فرضا ، اعترف العرب بالأقليات الدينية وقبلوا بوجودها . كان النصارى واليهود والزرادشتيون يعرفون عندهم بأهل الذمة ، أو الشعوب المتمتعة بالحماية لقد ضمنت حرية العبادة لهم عن طريق الجزية . وهى ضريبة على الروم ما لبثت بعد أن أمست ضريبة تدفع بدلا من الخدمة العسكرية . وكانت هذه الضريبة - مضافاً إليها الخراج ، أو ضريبة الأراضى - أقل فى مجموعها من الضرائب التى كانت مفروضة فى ظل الحكم البيزنطى .

كانت كل فرقة من الفرق الدينية تعامل كملة ، أو كطائفة نصف مستقلة . استقلالاً ذاتياً ضمن الدولة ، وكانت كل ملة تخضع لرئيسها الدينى الذى كان بدوره مسئولاً عن مسلكها أمام الحكومة العربية (٢) .

وإذا قارنا هذا الموقف بما فعله الصليبيون حين دخلوا بيت المقدس بعد ذلك بقرون ، وعلى لسان نفس المؤلف الذى ليس عربياً ولا مسلماً عرفنا كم كان عمر صاحب الرسول وخليفة المسلمين من بعده إنساناً عظيماً ، وكما كان المسلمون إنسانيين إلى أقصى حد . يقول المؤلف : « وفى عام ١٠٩٩ م بعد

(١) نفس المرجع .

(٢) المرجع السابق ص ١١٩ .

حصار للمدينة دام شهرين ، اقتحم النصارى بيت المقدس بمثل ابتهاج المنتصرين المتعصبين المتوقد ، وأعملوا السيف في رقاب المسلمين ، من غير تمييز ، رجالاً ونساء وأطفالاً ، سواء أكانوا في بيوتهم أم في المساجد . وواصل النصارى وهم سيكون فرحاً مجزرتهم حتى أخلت المدينة من جميع سكانها المسلمين واليهود .

ومثل هذا الإفناء البشرى باسم المسيح كان لابد له أن يذهل الناس . وقد عجزت القرون المتعاقبة عن نحو هذه الوصمة (١) .

نريد الآن أن نعود إلى السؤال عن عبقرية عمر ، هل كانت محدودة بحدود الإقليم أو الجنس ؟ وهل كان عمر يعنى فكرة « المواطن » وحدها ويغفل فكرة « الإنسان » ، أم أن الفكرتين كانتا تعيشان جنباً إلى جنب في نوع من التآخي تصدر عنه أعماله وتشريعاته ؟ وبعبارة أخرى : هل كانت فتوحات عمر نوعاً من الاستغلال الاستعماري لسلب خيرات البلاد المفتوحة ؟

إن الحقائق التاريخية كلها تنفي فكرة الاستغلال والنهب ، لأن الفتح الإسلامي كان خيراً كثيراً بالنسبة للبلاد المفتوحة ، وكان يميزان النفع المادي أكثر نفعاً لسكان البلاد الأصليين ، منه للعرب الفاتحين الذين بذلوا دماءهم لتخليص البلاد من الحكم الأمبراطوري الجائر . وأن فكرة الاستغلال - بكل أنواعه - لم تطاف قط بذهن هذا الرجل العظيم عمر بن الخطاب ، الذي قال للعرب المسلمين حين طال به بعضهم بأن يقسم الأرض المفتوحة بينهم : « والله لا يفتح بعدى بلد فيسكون فيه كبير نيل ، بل عسى أن يكون كلاً على المسلمين ، فإذا قسمت أرض العراق بعلوجها (سكانها الأصليين) وأرض

الشام بعلوجها ، فما يسد به الثغور ؟ وما يكون للذرية والأرامل بهذا البلد وبغيره من أهل الشام العراق (١) ؟ . وقال لهم : « رأيت هذه الثغور ؟ لا بد لها من رجال يلزمونها . رأيت هذه المدن العظام كالشام والجزيرة والكوفة والبصرة ومصر ؟ لا بد لها من أن تشحن بالجيوش أدرار العطاء عليهم ، فمن أين يعطى هؤلاء إذا قسمت الأرضون والعلاج ؟ ، فوافقه كثير من الذين طالبوه من قبل بقسمة الأرض وقالوا : « إن لم تشحن هذه الثغور وهذه المدن بالرجال رجع أهل الكفر إلى مدنها (٢) » .

كان عمر إذن يرى أنه لو فتح بلاداً فقيراً فإن من واجب الحكومة الإسلامية أن تكفل لأهلها أرزاقهم . أما إذا كانت أرضهم غنية فإنها تبقى في أيديهم مقابل ضريبة محددة قليلة المقدار ، تصرف في تحسين أحوال بلدهم ، وفي نفقات الجيش الإسلامي المرابط في ثغورهم ، حتى لا يرجع المستعمرون إلى المدن التي استخلصها المسلمون من أيديهم . ويبقى أهل البلاد الأصليون آمنين لا يعاربون ويحارب عنهم المسلمون ، يقاتل المسلمون عدوهم ، ولا يكلفون فوق طاقتهم (٣) . وفي أثناء ذلك كان عمر يدعو أن يقيه الله لأرامل أهل العراق — وهي من الأرض المفتوحة في عهده — حتى لا يحتجن إلى أحد بعده (٤) . وكان يفرض العطاء المنتظم لغير المسلمين من اليهود والنصارى ، ولا يطبق أن يرى أحداً منهم يسأل الناس (٥) . ومن أهم أهداف هذا البحث أن يفصل هذه الجوانب الإنسانية في عبقرية عمر من حيث صلتها بالتشريع الإسلامي بوصفه منهجاً للحياة .

(١) الحراج : أبو يوسف ص ١٤ .

(٢) الحراج : أبو يوسف ص ١٤ .

(٣) تاريخ الطبري : ج ٤ ص ١٨٦ .

(٤) كتاب الطبقات الكبير : ابن سعد ج ٣ ص ٢٤٤ ، والحراج : يحيى بن آدم

ص ٧٦ والحراج : أبو يوسف ص ٢١ .

(٥) فتوح البلدان : البلاذري ص ١٧٧ ، والأموال : أبو عبيد ص ٤٢ .

على أننا نستطيع أن نقول الآن ونحن مطمئنون تماماً إن عمر كان يرعى فكرة « الإنسان ، جنباً إلى جنب مع فكرة « المواطن » . بل أن فكرة الإنسان كان لها — أحياناً — السبق على فكرة المواطن ، مما يجعلنا نقول أن عمر كان يرعى فكرة الإنسان سواء كان مواطناً يتبع دين الإسلام وجنس العرب أم كان مواطناً لا يدين بالإسلام وليس العرب جنسه ولا العربية لسانه ، ذلك أنه لم يكن يفرق في مفهوم الإنسان بين الناس على أساس الجنس أو الدين أو الإقليم ، ومن هنا كانت عبقريته إنسانية لا تعرف التعصب المقيت ، الذي يؤدي إلى الاستغلال والإجبار والظلم .

ولعل وقوف عمر أمام أفكار أو أعمال بعض المسلمين حين كان يرى فيها جوراً على غير المسلمين ، وإثاره بهذا فكرة الإنسان على فكرة المواطن حين تتعارضان — لعل هذا كان امتداداً في اللا شعور لما ثبت عنه من أنه كان يجعل نفسه وأهله — منذ تولى الخلافة — أقل من بقية المسلمين حقوقاً وأكثر منهم واجبات ، لأنه بذلك كان يؤثر فكرة (الغير) على فكرة (الأنا) . فكما أن أبناءه وأقاربه كانوا أوثق اتصالاً به من غير المسلمين . فالمسلمون جميعاً أوثق اتصالاً به من غير المسلمين . وحين كانت تلوح فكرة (الأنا) وما يتصل بها مع فكرة (الغير) لم يكن عمر يتردد لحظة واحدة في تقديم فكرة (الغير) وإهمال (الأنا) وما يتصل بها . ولم يكن يفعل ذلك إلا أنه كان يرى فيه العدل الإنساني ، ولو على حساب تخطي الانانية الطبيعية التي فطر عليها الإنسان . ولعل هذا البحث يكشف — ولو قليلاً — عن هذا الجانب في طبيعة عمر لما له من صلة وثيقة بتشريعاته ، ومنهجه في هذه التشريعات .

كانت عبقرية عمر إذن من ذلك النمط النادر الذي يستوقفنا أمامه طويلاً ، لأننا نلمح فيه انفراداً بصفات خاصة لا نلمسها في سائر العظماء . وهذا الإدراك لا انفراد عمر ببعض الصفات نجده بوضوح عند كل الذين

عاشوه أو درسوا تاريخه وأعماله من مختلف الجنسيات والثقافات ، لأنه الإدراك الإنسانى المشترك بين الناس جميعاً على اختلاف ألسنتهم وثقافتهم وحضاراتهم . أو ليس هذا الإدراك هو الذى عبر عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم مربي الرجال بقوله عن عمر : . . . فلم أر عبقرياً من الناس ينزع نزع عمر بن الخطاب ، أو ديفرى فريه (١) ، ؟ وسوف نرى أن هذه العبقرية بصفاتها الخاصة قد تجلت بوضوح فى عقليته التشريعية النادرة المثال . ولست أريد أن أستقصى كل ما كتب عن عمر فإن ذلك — فى حد ذاته — يحتاج إلى مجلدات متعددة ، كما أنه ليس من أهداف هذا البحث . ولما كفى سأذكر كلمات قليلة ، كتبها رجال مختلفون ، انفقوا فى إدراكهم للنمط النادر الذى صيغت منه عبقرية عمر . . .

قال محمد إقبال : والسؤال الذى تواجهه الأمم الإسلامية هو ما إذا كانت الشريعة الإسلامية قابلة للتطور . وهو سؤال تحتاج الإجابة عنه إلى جهد عقلى عظيم . ومن المؤكد أن يكون الجواب عنه بالإيجاب على شرط أن يواجهه العالم الإسلامى بالروح التى كان يواجه بها عمر مشكلات الدين ، فهو أول عقل محص مستقل فى الإسلام (٢) .

وقال جولدسمير : « كانت الفتوح الجديدة تتطلب وضع قواعد لحقوق المحاربين ، وزيادة على هذا وضع الأنظمة لشعوب البلاد المفتوحة . سواء فى ذلك الوضع السياسى لهؤلاء الخاضعين ، أو الوضع الاقتصادى لتلك الشعوب . وكان عمر بن الخطاب - على وجه أخص - الخليفة المتحمس

(١) الصحيحان : البخارى ومسلم ، باب فضائل الصحابة ، مناقب عمر . ومعنى فريت الجلد فى أصل وضعها : قطعه على وجه الإصلاح والمراد بها هنا : يأتى بالعجب المصباح ، وأساس البلاغة فى المادة .

(٢) تجديد التفكير الدينى فى الإسلام : تأليف محمد إقبال ، ترجمة عباس محمود ، ١٨٧ .

الذى أسس الدولة الإسلامية على الحقيقة . وقد ساعدت فتوحه في الشام وفلسطين ومصر في وضع الأحكام الأولى لتلك العلاقات السياسية والاقتصادية^(١) .

وقال سيد أمير علي : « تعد خلافة عمر ذات قيمة عظيمة للإسلام ، إذ كان الرجل ذا نسيج خلقي وحده ، حازماً عادلاً شديداً في الحق » .

« كانت وفاة عمر خسارة فادحة للمسلمين . إذ كان الرجل لا تقاً بمعنى الكلمة لزعامه العرب البعيدين بطبعهم عن الانقياد للقانون . وكان على الجملة شديداً عادلاً ، بعيد النظر ، ملأاً بأخلاق شعبه ، فقبض بيد من حديد على دفعة الأمور وأعنة الحكم ، وقمع بشدة ذلك الميل الفطري - المعروف عن أهل الصحراء وأشباه المتحضرين - إلى الفساد ، إذا ما احتسكوا بترف المدن ومفاسدها . كان أقوى حكام ذلك العصر وأشدهم بأساً وأعظمهم هبة » .

« ولو مد الله في عمره لاستطاع بمثانة خلقه أن يصهر العرب ويجعلهم أمة أكثر اتحاداً ، ولحال دون وقوع الحروب الداخلية الهدامة التي أدت إلى خراب دولة المسلمين . ويعتقد كاتب أوربي مشهور أن الفتن الداخلية والخصومات القبلية هي سبب إنقاذ أربابها وخلاصها من غزو المسلمين^(٢) » .

« وقد علق فون كريمر على تنظيمات عمر فقال : « ولنا أن نتساءل هل كان يمكن لعمر نفسه أن يحتفظ بنظام حكمته لوقت طويل ، ولو كان العرب يشعرون بمثل شعوره البعيد عن النفع الشخصي ، لسكان من الممكن أن يكتب له النجاح . ولكنه لم يحسب حساباً للبواعث الإنسانية من الأنانية وحب الذات الدافعة إلى العمل . فإن العرب قد جاهدوا في سبيل

(١) العقيدة والشريعة في الإسلام : ص ٣٧ من الترجمة العربية .

(٢) مختصر تاريخ العرب : سيد أمير علي ، صفحات ٢٦ ، ٤٠ ، ٥١ من الترجمة العربية .

الإسلام ، ولكنهم كانوا يحملون في نفوسهم طبيعتهم القديمة من استلاب الأموال والاستثمار بالمتاع ، ولهذا لم يتفق مع طبيعتهم النظام الاشتراكي لحكومة عمر ، التي كانت تجمع في خزينتها كل الأموال وتعطيهم منها بقدر الإنفاق عليهم ، ولا نسمح لهم باقتسام ما غنموا وجمعه لأنفسهم ، ويضيف لذلك قوله : « وقد دعم عمر روح التسامح بكل قوة تلك الخصلة التي امتاز بها الإسلام كصفة خاصة به ، والتي بقيت كذلك منذ ألف عام إلى الوقت الحاضر . تلك الروح التي كان لها أثر بعيد طيلة هذه الأحقاب كبداً للحياة الإسلامية وأساس لها ، (١) .

وقد بين أستاذنا الجليل على حسب الله في كتابه « أصول التشريع الإسلامي » مجال الاجتهاد كما شرحه الأصوليون ، ثم ذكر أن عمر بن الخطاب - وهو أسبق زمناً من هؤلاء الأصوليين ، بل من نشأة علم الأصول نفسه - لم يقف في اجتهاده عند الحد الذي رسموه ، لأنه واجه

(١) كتاب : نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي : الدكتور علي حسن عبد القادر ص ٦٦ ، وقد نقل عن كتاب : Von Kremer, Ideen des Islam 5,333 بدون أن يعلق عليه ، وقد سجلت هنا هذا النص كاملاً — على الرغم مما فيه من غمز صريح لأخلاق العرب المسلمين في عهد عمر — إذ يبدو أن بعض هؤلاء المستشرقين حين تضطربهم الوقائع التاريخية الثابتة إلى ذكر حقائق في صالح الحضارة الإسلامية يقرنون ذلك بنمز في ناحية أخرى . لكننا سوف نقبل من فون كريمر تقديره لعظمة عمر وحكومته الاشتراكية ، ثم إشارته بروح التسامح في خلقه التابع من طبيعة الإسلام كدين ونظام أساسه التسامح . ثم نرفض منه بعد ذلك تعميمه الذي طعن فيه في أخلاق العرب المسلمين في عهد عمر ، لأن الحقائق التاريخية نفسها ترفض هذا التعميم وفيهم رجال من أمثال أبي عبيدة ابن الجراح ونظرائه العديدين ، هؤلاء الرجال قادة الفتوحات الإسلامية الذين لم يكن للمطامع المادية مجال — أي مجال — في جهادهم . على أن هذا لا يمنع أن يكون للرواسب الخلقية ، الباقية من أيام الجاهلية ، بعض الآثار في نفوس أفراد من العرب المسلمين في أيام عمر وبعده ، بل في أيام الرسول صلى الله عليه وسلم نفسه ، وهذه حقيقة لا تنكرها ، ولكنهم أفراد لا يكفي وجودهم لإصدار حكم عام على « العرب » كجنس . ولذلك نرفض هذا التعميم .

من الأحداث ما لم يواجه غيره . فعلى يديه فتحت البلاد ، ومهضت الأمصار وخضعت للمسلمين أمم ذوات مدنيات قديمة كالفرس والروم . وكان هذا من أسباب امتياز عمر بسعة الأفق وتوسيع مجال العمل بالرأى السديد ، لأنه لم يقتصر على الاجتهاد فيما لا نص فيه ، بل اجتهد في تعرف المصلحة التي يرمى إليها النص من كتاب أو سنة . واسترشد بهذه المصلحة في أحكامه أي أنه كان يعمل بروح الشريعة لا بمنطوقها فقط ، وبعد أن يذكر أمثلة من اجتهاده التي لم يقف فيها عند الحد الذي رسمه الأصوليون بعده يقول : « هكذا كان من اجتهاد عمر . ومن مثل عمر في صدق إيمانه ، وقوة يقينه ، وسعة أفقه ، وحسن فهمه لدينه ، وإخلاصه في عمله ، وحرصه على التمسك بالحق والعدل ^(١) » .

عجيب إذن أمر هذا الرجل ، عمر بن الخطاب ، الذي سبق زمانه نشأة علم أصول التشريع الإسلامي ، وبالتالي وجود الأصوليين على اختلاف عصورهم ومناهجهم . ثم هم بعد هذا كله لا يجدون في أنفسهم الجرأة على أن يحلقوا في السموات التي كان يرتادها قبلهم بعشرات السنين ، لأن واحداً منهم لم يثق قط في أن ما يملكه من قوة العقيدة وسعة الأفق ، والفهم لمصالح الناس ومقاصد التشريع ، والبرامة من الأناية والغرض ، يمكن أن يطاول أو يقارب ما كان عمر يملكه من هذه الصفات جميعاً .

وبعد ، فليس هذا البحث تاريخاً لعصر عمر ، وليس ترجمة شخصية له وإنما هو محاولة لدراسة منهجه في التشريع بطريقة موضوعية تعتمد على الوقائع الموثوق بها ، المسجلة في كتب الحديث والفقه وأصول التشريع والنظم المالية وغيرها مما يتطلبه البحث ويتصل به .

ولما بدى بهذا التمهيد الوجيز حول الرجل ، لأنه يبدو أن أية دراسة حول أية ناحية تتصل بعمر بن الخطاب لابد أن تعايش أولاً - ولو لبرهة قصيرة - الجوانب النادرة التي صيغت منها إنسانية هذه الشخصية العظيمة وعبقريتها . ولعل هذا البحث أيضاً أن يحلو ما يتضمنه الإسلام كنظام من إمكانيات حيوية متجددة ، يمكن أن تقودنا إلى نهضة تشريعية ، تسهم في تحقيق العدالة بين الناس وإسعادهم ، وهو هدف كل النظم والعقائد ، بل هدف كل عمل بشري بناء على وجه العموم .

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

الباب الأول
المنهج والنصوص

القسم الأول مقدمات منهجية

١ - حول العنوان

« النصوص الدينية محدودة ومتناهية ، ووقائع الحياة وأحداثها تأتي كل يوم بجديد ، فليست إذن محدودة أو متناهية ، .

في هذه الحقيقة الملموسة تفسير لعنوان البحث وما يقصد منه ، فإن أحداث الحياة المتجددة تقدم لنا كل يوم مشكلات واقعية تحتاج كل منها إلى تشريع ، والنصوص الدينية لم تجيء بتشريعات مفصلة لكل تلك المشكلات . ولما كنا نؤمن بأن الإسلام عقيدة ونظام للحياة ، وأنه يجب علينا أن نتلمس في نصوصه وأصوله ومقاصده كل التشريعات التي تنظم حياتنا - فإن هذا سوف يقودنا بالضرورة إلى فكرة الجهد العقلي العظيم التي يواجهها المستنيرين وقادة الفكر الإسلامي في كل جيل ، لاستنباط تشريعات تفصيلية مستوحاة من نصوص التشريع في القرآن والسنة ، ومن روحه وأهدافه العامة .

على أن هؤلاء الدارسين والمجتهد-دين يواجهون أنواعاً من المشكلات تنحصر في ثلاث مجموعات هي :

أولاً : مسائل لم ترد فيها نصوص خاصة من القرآن والسنة ، وإن أحاطت بها نصوص عامة على نحو ما .

ثانياً : مسائل حدث لها نظائر أيام الرسول صلى الله عليه وسلم في ظروف خاصة ، واقتضت نظائرها تشريعات معينة وردت بها نصوص ، ثم إن هذه

الظروف الخاصة قد تغيرت بعد الرسول، ومن هنا وجب أن ينظر في تطبيق هذه النصوص نظرة نافذة تتحرى مقاصد التشريع ومصالح الناس معاً. وهذا يحتاج إلى جهد عقلي يكون مجاله الملاءمة بين النصوص الدينية التي لا يستطيع أحد إلغاؤها أو نسخها، وبين الظروف الجديدة التي لا يستطيع أحد تجاهلها، بحيث تؤدي إلى تحقيق مصالح الناس مع الحفاظ على مقاصد التشريع.

ثالثاً: مسائل وردت فيها نصوص متعددة، متناقضة في ظاهرها، أو غامضة من حيث المراد منها، فتحتاج حينئذ إلى جهود متعددة في البحث عن درجة ثبوت بعض نصوصها، وتحديد المراد من بعضها الآخر، بما يدفع كل تناقض أو غموض.

ومن هنا نرى أن فكرة الجهد العقلي تقابلنا في كل ما يتصل بالتشريع، في المسائل التي لم ترد فيها نصوص خاصة مفصلة، أو التي وردت فيها نصوص تحتاج عند التطبيق إلى تحرى روح التشريع ومصالح الناس في كل عصر، ثم في المسائل التي وردت فيها نصوص يحمل ظاهرها على التناقض أو الغموض في المعنى، أو التي تكون غير ثابتة بصورة قطعية. وليس التراث الإسلامي في مجال الفقه والتشريع على مر العصور إلا الجهود المتتالية في هذا السبيل. ثم إننا إذا سلمنا بضرورة الجهود العقلية المتتالية في مجال التشريع، فإن هذا يستلزم فكرة المنهج، لأن معنى المنهج هو: الطريقة المتبعة، ولا تصور جهوداً عقلية دون طريقة متبعة في التفكير، وإلا كانت جهوداً ضائعة مشتتة لا تؤدي إلى غايتها. لأن العقل الإنساني حين يفكر في شيء ما يتحرى أن يصل إلى هدفه عن طريق مقدمات تتبعها نتائج، وأسباب تستتبع مسببات.

لكن مجال النظر العقلي تكثر فيه الفروض والاعتبارات، ويختلف المفكرون فيما بينهم في أخذهم ببعضها ورفض بعضها الآخر، فما يقبله أحدهم من الفروض والاعتبارات يرفضه آخر، أو لا يخطر له على بال أصلاً.

ومن هنا تختلف مناهج التفكير ، وتختلف النتائج تبعاً لذلك . ولا يعيننا هنا أن نبحث أسباب اختلافها ، وإنما يعيننا إثبات حقيقتين تتبع إحداهما الأخرى :

أولاهما : حاجة التشريع الإسلامى عند التطبيق إلى جهود عقلية متتابعة .
والثانية : ما تستلزمه هذه الحاجة بالضرورة من فكرة المنهج ، أو طريقة التفكير وخطته ، لأننا لا نتصور جهوداً عقلية بدون منهج فى التفكير .

فحين نقول « منهج عمر بن الخطاب فى التشريع » ، فأنما نعنى نهجه العقلى الذى يصدر عنه حين يفكر فى مجال التشريع . ولأن اللغة الإنسانية على وجه العموم لا تبلغ حد السكالى فى التعبير عن المضمون العقلى المقابل للألفاظ التى تستعملها ، ولأننا لا نجد أحياناً الألفاظ التى تصور المضمون العقلى تصويراً دقيقاً نستخدم كثيراً ألفاظاً وتراكيب تبعد قليلاً أو كثيراً عن كمال الدقة فى التعبير . ولست أدرى هل يؤدى هذا العنوان إلى أن يفهم منه أن عمر بن الخطاب كان شارعاً أو مشرعاً ، أم لا يؤدى ؟

إن من الحقائق البديهية هنا أن التشريع الإسلامى « منزل » على الإنسان وليس صادر عنه ، فليس تشريعاً وضعياً . وهذه الحقيقة تصدق على كل إنسان ولا يستثنى منها الرسول محمد صلى الله عليه وسلم نفسه ، لأن التشريع الإسلامى أنزل عليه ولم يصدر عنه . فالشارع — أو المشرع — فى الحقيقة هو الله وحده . لسكن القائمين على تطبيق هذا التشريع فى كل جيل تواجهمهم مشكلات التطبيق والتنفيذ التى تواجه القائمين بتطبيق كل النظم والديساتير . ولما كان من غير المعقول أو المتصور أن ينزل التشريع بالحكم الجلى المفصل لكل حادثة جزئية فى عصر التنزيل ، وفيما بعده من عصور وآماد إلى ما شاء الله ، ولما كانت الحوادث تتجدد بصفة مستمرة ، ولما كان الوحى قد انقطع بوفاة الرسول — فإن القائمين بتطبيق التشريع المنزل وتنفيذه فى حاجة دائمة

إلى بذل الجهود العظيمة لاستنباط الأحكام التفصيلية — وهذه الأحكام هي نتائج جهودهم العقلية ، فهل يمكن اعتبارهم — بهذا الوجه — شارعين أو مشرعين ، مع التسليم بالحقيقة البديهية الأولى وهي أن الله وحده هو المشرع في الحقيقة ؟

أعتقد أن هذا ممكن . تماما كما نصف الإنسان بالعلم والقدرة والإرادة وهي من صفات الله في الحقيقة ، والإنسان يتصف بها على نحو معين وبالنسبة لشيء ما ، فهو يعلم جزئية خاصة على نحو معين . أما العلم الشامل المطلق بمعناه الحقيقي فلا يمكن أن يتصف به إنسان .

وإلى أن تصل الإنسانية إلى اللغة البالغة حد السكال في التعبير والبيان ، فإننا سوف نصف الإنسان بصفات لا يتصف بها إلا باعتبارات وقيود كثيرة . وبالنسبة لحادثة جزئية ، فهي صفات اعتبارية بالنسبة له ، وهي الصفات الحقيقية بالنسبة لله وحده . فلا بأس إذن — من وجهة نظر عقائدية — أن نقول : منهج عمر بن الخطاب أو غيره من أولى الرأى المجتهدين في التشريع .

كتب الشاطبي (ت ٧٩٠ هـ) تحت عنوان (ما يتعلق بالمجتهد من جهة فتواه) ما نصه :

« المفتي شارع من وجه ، لأن ما يبلغه من الشريعة إما منقول عن صاحبها ، وإما مستنبط من المنقول . فالأول يكون فيه مبلغا ، والثاني يكون فيه قائما مقامه في إنشاء الأحكام . وإنشاء الأحكام إنما هو للشارع .

فإذا كان للمجتهد إنشاء الأحكام بحسب نظره واجتهاده فهو من هذا الوجه شارع ، واجب اتباعه والعمل على وفق ما قاله ، وهذه هي الخلافة على التحقيق . بل القسم الذي هو فيه مبلغ لا بد من نظره فيه من جهة فهم المعاني من الألفاظ الشرعية ، ومن جهة تحقيق مناطها وتنزيلها على الأحكام . وكلا الأمرين راجع إليه فيها ، فقد قام مقام الشارع أيضا في هذا المعنى ، وقد

جاء في الحديث أن « من قرأ القرآن فقد أدرجت النبوة بين جنبيه » . ثم استشهد الشاطبي بآية (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم)^(١) وقال : « والأدلة على هذا المعنى كثيرة » ،^(٢) .

ثم إن الجهود المتتالية التي أسهم بها الفقهاء ورجال التشريع على مر العصور قد قدمت لنا المصدر الثالث من مصادر التشريع الإسلامي وهو الاجتهاد الجماعي والفردى . ومن ثم أصبحت مصادر التشريع الإسلامي هي على الترتيب : الكتاب ثم السنة (ويطلق عليها معاً النصوص التشريعية) ، ثم الاجتهاد الجماعي والفردى (بما يتضمنه من إجماع وقياس ورعاية مصلحة) . وغالبية التيارات الفكرية في مجال التشريع قد أسهمت في تكوين المصدر الثالث ، وتنبهت إلى أهميته الكبيرة في مجال التطبيق الواقعي للنصوص ، وإن اختلفت فيما بينها في المناهج وطرق البحث والتفكير ، ومن ثم اختلفت في بعض النتائج الجزئية .

ونقول (غالبية) ولا نقول (كل) ، لأن هناك اتجاهاً فكرياً كان له رأى آخر ، يصوره قول ابن رشد (٥٢٠ — ٥٩٥ هـ) : « إن الطرق التي تلقيت منها الأحكام عن النبي صلى الله عليه وسلم بالجنس ثلاثة : إما لفظ وإما فعل وإما إقرار . فأما ما سكت عنه الشارع من الأحكام فقال الجمهور : إن طرق الوقوف عليه هو القياس . وقال أهل الظاهر : القياس في الشرع باطل ، وأما ما سكت عنه الشارع فلا حكم له .

ودليل العقل يشهد بثبوته ، وذلك أن الوقائع بين أشخاص الأناسى غير متناهية ، والنصوص والأفعال والإقرارات متناهية ، ومحال أن يقابل ما لا يتناهى بما يتناهى^(٣) .

(١) النساء : ٥٩ .

(٢) الموافقات : ج ٤ ص ١٢٥ ، ١٢٦ .

(٣) بداية المجتهد : ج ١ ص ٢ .

ومن البديهي أن وقائع الحياة — خصوصا في عصرنا الحاضر — لا تترك أدنى مجال لدعوى أن ماسكت عنه الشارع لا حكم له ، وأن القياس وبذل الجهود العقلية والرأى أمور باطلة ، لأنه كما قال ابن رشد محال أن يقابل ما لا يتناهى (وهو الوقائع والأحداث المتجددة) بما يتناهى (وهو النصوص) ، ولأن المجتمع الإسلامى يلتزم بالإسلام كنظام وضع أصولاً عامة للتشريع يجب تطبيقها على أحداثهم المتجددة . وواجب أولى الرأى فى كل عصر أن يستنبطوا تشريعاتهم — فيما لم يرد فيه نص مفصل من أحداثهم — بالقياس على ما وردت بتفصيله النصوص ، ويتجرى روح التشريع ومقاصده ومصالح الناس فى عصرهم . وكل هذا يحتاج إلى جهود فكرية متعددة .

وهذا البحث — كما يتضح من عنوانه — يتناول الجهود التشريعية التى تمت فى فترة زمنية هامة فى تاريخ الإسلام ، هى الفترة التى أعقبت وفاة النبى صلى الله عليه وسلم حتى وفاة عمر بن الخطاب ، مستعرضا المشكلات والمسائل التى أسهم فيها بجهده عقل من العقول الفذة فى تاريخ التشريع ، وأغنى عمر ابن الخطاب الذى بذل أقصى جهده فى التعرف على مشكلات عصره ، وشغل نفسه وغيره من أولى الرأى المعاصرين له بمحاولة استنباط التشريعات لها . وترك لنا فى هذا السبيل ثروة فكرية ضخمة .

٢- المجال الزمني للمنهج

ينبغي أولاً أن نحدد الفترة الزمنية التي كانت مجالاً لاجتهاد عمر . وقد بدأت هذه الفترة بوفاة النبي و انتهت بوفاة عمر نفسه .

صحيح أنه كانت لعمر اجتهادات متعددة في حياة الرسول ، لكنها كانت في حقيقتها مشورات من عمر للنبي ، في مسائل عرض فيها الأمر للشورى ، أو في مسائل كانت لعمر فيها آراء رأى أنها تحقق مصلحة المجتمع الإسلامي في عهد الرسالة ، وبالرغم من أن الوحي قد وافق عمر في كثير مما أشار به على النبي صلى الله عليه وسلم كما حدث في قصة أسارى بدر ، واتخاذ مقام إبراهيم مصلى ، والحجاب ، وترك الصلاة على عبد الله بن أبي ، وغير ذلك^(١) فإن قيمة هذه الموافقات قد انحصرت في إبراز عقلية عمر التشريعية الممتازة . والمدى الكبير الذي وصلت إليه في نفاذ النظرة ، وصواب الرأي ، والمعرفة بظروف المجتمع ومقاصد التشريع . فكانت في الواقع إرهاداً بالأعمال والتنظيمات العظيمة التي تمت بعد ذلك في عهد هذا الرجل العظيم ، وكانت شهادة سابقة من عالم الغيب لعمر وعقليته التشريعية لا تعدلها شهادة .

لكن هذه الموافقات لم تزد على ذلك ، ولا يمكن أن نفهم منها أن آراء المجتهدين من الصحابة في هذه الفترة — وافقها الوحي أو خالفها — اكتسبت سلطة التشريع ، لأن هذه السلطة قد اقتضت في هذه الفترة على الوحي ، وعلى تطبيقات السنة العملية التي أقرها الوحي نصاً أو سكوفا .

لم يكن اجتهاد عمر أو رأيه في هذه الموافقات هو سبب دخولها في مفهوم التشريع ، وإنما كانت موافقة الوحي لها ونزول النص بها هو الذي أكسبها سلطة التشريع وإلزامه . ولو أن الوحي قد نزل برفضها لما دخلت في مفهوم

التشريع ، ولنظر إليها على أنها مشورات رفضت ممن يملك سلطة الرفض والقبول ، فأصبحت غير ذات موضوع . ألا ترى أن بعض الصحابة — وفيهم أبو بكر الصديق — كان يدلي برأيه في بعض المسائل المعروضة للشورى ثم ينزل الوحي برفض ما رآه ، ومن ثم يصرف النظر عنه على الفور ، كما حدث في فداء أسرى بدر ؟

فإمكانية رفض كل هذه الاجتهادات عن طريق الوحي تنفي أن مشورات الصحابة في عهد الرسالة كان لها صفة التشريع الملزم . ومن ثم كانت آراء عمر في حياة الرسول آراء استشارية تتعرض للقبول والرفض ، ولم تكن تسبب حق التشريع إلا بعد إقرارها من الوحي الذي كان يملك هذا الحق .

والسبب الذي قصر التشريع في عهد الرسالة على الوحي وتطبيقات السنة التي يقرها ، هو أن التشريع الإسلامي في حياة الرسول كان يهدف إلى إقرار أسس وقواعد عامة ، تكون النظام التشريعي الذي أراد الإسلام أن يضعه دستوراً لحياة الناس إلى جانب التصور الذي قدمه لعقائدهم . وكان هذا النظام يكمل تدريجياً بتجدد الحوادث في عهد الرسالة ، واحتياجها إلى تشريعات كان الوحي ينزل بها يوماً بعد يوم ، مضيفاً جانباً جديداً إلى النظام التشريعي . ولما كان هذا النظام منزلاً من عند الله مستهدفاً تغيير أوضاع الناس وتشكيلها على نحو معين وفق إرادة الله ، لم يكن هناك مجال لأي إنسان وإرادته ، ولذلك لم يعط أحد من الصحابة حق التشريع أو سلطته حتى يكمل النظام التشريعي عن طريق إرساء أسسه وأصوله العامة التي كان الوحي ينزل بها بالتدريج . ولما كان المسلمون سيواجهون أحداثاً وتغييرات جديدة بعد وفاة الرسول ، تحتاج في تفاصيلها إلى فروع من صدق النظرة وأصالة الرأي ، عند تطبيق هذه الأصول العامة المقررة على الأحداث المتغيرة ، في وقت يكون الوحي فيه قد انقطع بعد أن أرسى الأسس — فإن مشورات الصحابة واجتهاداتهم في حياة الرسول كانت نوعاً من التمرين العملي ، على حل

المشكلات التي ستواجههم بعد انقطاع الوحي ، كما كانت مجالا لإبراز القدرات التشريعية بين الصحابة . ولا بأس بذلك ما دام الوحي ينزل بإقرار الصواب ورفض الخطأ ، ففي أثناء ذلك ، وبتقرير سبب الرفض والتأمل في سبب القبول ، يتعلم المسلمون طريقة التفكير السليم لحل مشكلاتهم .

كان الإسلام إذن يهدف في حياة الرسول إلى تعليم المسلمين طرق التفكير المنطقي السليم ، عن طريق تعليل أحكامه ، وإقرار بعض اجتهاداتهم ، ورفض بعضها الآخر ، على أن يسير التشريع الإسلامى في هذه الفترة بالتدرج مع الأحداث ، بدون أن يعطى أحد منهم حق التشريع حتى تكمل أسس النظام — كما فرضه الله — وأصوله وقواعده .

وقبيل وفاة الرسول كان الوحي قد أكمل ما يهدف إليه ، حيث أرسى أسس التشريع الإسلامى وقرر أصوله العامة .

فقرر في مجال الاقتصاد : منع الربا والاحتكار والاستغلال ، ووجوب الزكاة والعدل المادى بين الناس .

وقرر في السياسة ونظام الحكم : وجوب الشورى والمساواة في الحقوق والواجبات بين الناس ، والعدل الاجتماعى ، ووجوب طاعة الرئيس العادل ، وأنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق .

وقرر مثل ذلك في مجالات الحياة الأخرى ، وترك الناس بعد ذلك — في كل جيل — مهمة تطبيق هذه الأسس على ظروفهم الخاصة ، وأعرافهم التى تختلف من جيل إلى جيل ومن بيئة إلى أخرى ، ومن البديهي أن هذه المهمة تتطلب جهودا ضخمة تتجدد بتجدد الظروف والبيئات المجتمعات .

نستطيع أن نقول إذن أن الفرق بين اجتهاد المسلمين في عصر الرسالة واجتهادهم بعده هو أن حق التشريع اقتصر في فترة الرسالة على الوحي ، وفيها كان الرسول صلى الله عليه وسلم هو المفسر المنفذ للتشريعات القرآنية . وكان الوحي يسدده ، أما بعد لم كمال التشريع بإرساء أسسه العامة ووفاء النى —

فقد ترك تطبيق هذه الأسس لاجتهاد أولى الرأى فى كل جيل وببشة ، وبهذا الاعتبار دخل الاجتهاد من القادرين عايه فى مفهوم التشريع الإسلامى ، واعتبر من مصادره بعد نصوص القرآن والسنة ، فالنظرة إلى اجتهاد عمر ابن الخطاب — أو غيره من الصحابة — تختلف بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم عنها فى حياته .

ومن هنا لا يدخل فى موضوعنا الموافقات المشهورة عن عمر ، لأن اجتهاده فى تطبيق التشريع يبدأ فى الحقيقة من بعد وفاة النبى صلى الله عليه وسلم .

وبالرغم من أن عمر لم يتول الخلافة إلا بعد أبى بكر الذى خلف النبى عامين وعدة شهور ^(١) . كانت لعمر آراء هامة فى خلافة أبى بكر ، وربما كان دوره فيها لا يقل عن دور أبى بكر نفسه . وإذا علمنا أن كثير من التشريعات الهامة فى خلافة أبى بكر مثل جمع القرآن ، ومنع سبهم المؤلفلة قلوبهم — قد تمت برأى عمر واجتهاده ، استطعنا أن نفهم موقف أبى بكر حين رد عمر ما كان هو قد أفره ، فى مسألة المؤلفلة قلوبهم ، فقد وافقه ورجع عن رأيه هو إلى رأيه ، ولما قال له أحد المؤلفلة قلوبهم : الخليفة أنت أم عمر ؟ قال على الفور : هو ، إن شاء ^(٢) . واستطعنا أن نفهم أيضاً قول أبى بكر وهو على فراش الموت ، حين أوصى بعمر بن الخطاب خليفة بعد أن استشار كبار الصحابة فيه ، قال أبو بكر : إذا لقيت الله ربى فساءلنى ، قلت : استخلفت على أهلك خير أهلك ، ^(٣) ، وقوله للناس عن أمر الخلافة أنه أمر د لا يصلح آخره إلا بما يصلح به أوله . ولا يحتمله إلا أفضاكم مقدرة ، وأملككم أنفسه ، أشدكم فى حالة الشدة ، وأسلمكم فى حال اللين ، وأعلمكم

(١) توفى النبى صلى الله عليه وسلم فى شهر ربيع الأول سنة ١١ هـ ، وتوفى أبو بكر فى جمادى الآخرة سنة ١٣ هـ ، انظر : تاريخ الطبرى : ج ٣ ص ٤١٩ ، وفتوح البلدان : البلاذرى ص ١٥٧

(٢) فتح القدير : ابن الهمام ج ٦ ص ١٥ .

(٣) تاريخ الطبرى : ج ٣ ص ٤٣٣ .

برأى ذوى الرأى ، لا يتشاغل بما لا يعنيه ، ولا يحزن لما ينزل به ، ولا يستحي من التعلم ، ولا يتحير عند البديهة ، قوى على الأمور ، لا يخور لشيء منها حده بعدوان ولا تقصير ، يرصد لما هو آت عتاده من الحذر والطاعة .. وهو عمر بن الخطاب ، (١) .

ففى خلافة أبى بكر كان لرأى عمر وزنه الخاص فى مجال الشورى ، وتطبيق الأصول التشريعية على الأحداث المتجددة . وإذا كان لعمر منهج — أى طريقة فى التفكير — فلا بد أن هذا المنهج كان فى طور النضج فى خلافة أبى بكر ، بدليل موافقات الوحي له فى حياة الرسول .

فالمجال الزمنى لمنهج عمر بن الخطاب فى الاجتهاد والتشريع يبدأ من وفاة النبى صلى الله عليه وسلم فى شهر ربيع الأول سنة ١١ هـ وينتهى بوفاة عمر نفسه فى ذى الحجة سنة ٢٣ هـ (٢) .

(من ٦٣٢ - ٦٤٣ م) وأعنى اثنى عشرة سنة ، وتسعة شهور ، وعدة أيام بالتاريخ الهجرى الذى وضعه عمر .

وإذا كانت هذه الفترة الزمنية تبدو قصيرة فى حياة الأمم والدول ، فلقد شهدت أيامها القليلة الصراع العنيف بين القوة الإسلامية الناشئة بإمكانياتها المادية القليلة والامبراطوريتين الفارسية والرومانية الشرقية (البيزنطية) ، وشهدت الانتصارات الحاسمة — إلى حد يثير الدهشة — للقوة الإسلامية على أرض الشام وفلسطين والعراق وفارس ومصر ، كما شهدت عصر التطبيق الذهبى للنظم الإسلامية ، فى مساحات شاسعة لم يطرقها العرب من قبل ، وبين أجناس مختلفة ذات حضارات متعددة ، وشهدت النجاح العظيم الذى حققه التشريع الإسلامى فى مواجهة التحدى الذى يقدمه العالم الواقعى للنظريات فى مجال التطبيق . وكان وراء ذلك كله رجلنا العظيم : عمر بن الخطاب .

(١) سيرة عمر بن الخطاب : ابن الجوزى ص ٤٥ ، شرح نهج البلاغة : ابن أبى الحديد ج ١ ص ١٦٣ ، ١٦٤ .

(٢) توفى عمر بن الخطاب ليلة الأربعاء لثلاث باقين من ذى الحجة سنة ثلاث وعشرين تاريخ الطبرى : ج ٤ ص ١٩٣ أو حول هذه الليلة على حسب ما ترويه بعض الروايات الأخرى .

٣ - رسالتا القضاء والمنهج

كما ينسب إلى عمر بن الخطاب رسالتان في كيفية القضاء بين الناس ، إحداهما قصيرة محدودة القيمة من الوجهة التشريعية ، وقد روى أنه أرسلها إلى شريح قاضيه على الكوفة . والآخرى طويلة مفصلة ، وقد روى أنه أرسلها إلى واليه على البصرة أبي موسى الأشعري .

ولو سلمنا ابتداء بصحة نسبة هاتين الرسالتين إلى عمر ، فإننا يمكن أن نعتبرها — وخصوصاً رسالته الطويلة إلى أبي موسى — نقطة ابتداء في تعرف منهج عمر في التشريع ، لاحتوائهما على بعض المبادئ التشريعية الهامة التي أقرها عمر ، وأوصى قاضيه بالعمل بها . لكن عدداً من الدارسين ، القدماء والمحدثين ، قد طعنوا في صحة نسبتها لعمر . وأيدوا طعونهم بأدلة . فما هو موقفنا من هاتين الرسالتين ؟ ومن الطعون التي توجه إليهما ؟ لنبدأ أولاً بذكر نصيهما ، ثم نورد الطعون فيهما .

روى ابن القيم (٦٩١ — ٧٥١ هـ) أن عمر بن الخطاب « كتب إلى شريح قاضيه : إذا حضرك أمر لا بد منه فانظر ما في كتاب الله فاقض به ، فإن لم يكن ففيما قضى به رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإن لم يكن ففيما قضى به الصالحون وأئمة العدل ، فإن لم يكن فأنت بالخيار ، فإن شئت أن تجتهد رأيك فافعل ، وإن شئت أن تؤمرني ولا أرى مؤامرتك إياي إلا خيراً لك » (١) . وروى ابن القيم أيضاً :

« كتب عمر إلى أبي موسى :

أما بعد ، فإن القضاء فريضة محكمة ، وسنة متبعة ، فافهم إذا أدلى إليك فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له .

(١) أعلام الموقعين : ابن القيم ج ١ ص ٩٨ ويلاحظ أنه حذف جواب الشرط الأخير ،

لأنه يفهم من السياق .

آس بين الناس في مجلسك وفي وجهك وقضائك ، حتى لا يطمع شريف في حيفك ، ولا ييأس ضعيف من عدلك .

البينة على من ادعى ، ليمين على من أنكر ، والصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً أحل حراماً أو حرم حلالاً . ومن ادعى حقاً غائباً أو بينة فاضرب له أمداً ينتهي إليه ، فإن بينه أعطيته بحقه ، وإن أعجزه ذلك استحللت عليه القضية ، فإن ذلك هو أبلغ في العذر وأجلى للعلماء .

ولا يمنعك قضاء قضيت فيه اليوم فراجعت فيه رأيك فهديت فيه لرشدك أن تراجع فيه الحق ، فإن الحق قديم لا يبطله شيء ، ومراجعة الحق خير من التماذى في الباطل .

والمسلمون عدول بعضهم على بعض إلا بجر بأعليه شهادة زور ، أو مجلوداً في حد ، أو ظليماً في ولاء أو قرابة . فإن الله تعالى تولى من العباد السرائر ، وستر عليهم الحدود ، إلا بالبينات والأيمان .

ثم الفهم الفهم فيما أدلى إليك ، مما ورد عليك مما ليس في قرآن ولا سنة ، ثم قايِس الأمور عند ذلك ، واعرف الأمثال ، ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق .

وإياك والغضب والقلق ، والتأذى بالناس ، والنكر عند الخصومة (أو الخصوم) ، فإن القضاء في مواطن الحق مما يوجب الله به الأجر ، ويحسن به الذكر ، فن خلصت نيته في الحق — ولو على نفسه — كفاه الله ما بينه وبين الناس ، ومن تزين بما ليس في نفسه شأنه الله ، فإن الله تعالى لا يقبل من العباد إلا ما كان خالصاً .

فما ظنك بثواب عند الله في عاجل رزقه وخزائن رحمته والسلام^(١) .

(١) أعلام الموقعين : ج ١ ص ١٠٠ وانظر أيضاً : تبصرة الحكام لابن فرحون (ت ٧٩٩ هـ) ج ١ ص ٢٠ ، ٢١ مع اختلاف يسير في ترتيب بعض العبارات .

ويعلق ابن القيم على هذه الرسالة بقوله : « قال أبو عبيد : قلت لكثير هل أسنده جعفر ؟ قال : لا (١) » .

وسوف تدور معظم الطعون حول الرسالة الأخيرة إلى أبي موسى ، لأنها طويلة مفصلة تحتوى كثيراً من المبادئ والمقررات التشريعية . وأما الرسالة القصيرة إلى شريح فلا تزيد عن تفصيل وشرح لجزء قصير ورد في رسالة أبي موسى ، وهو الجزء الذى قيل فيه : الفهم الفهم فيما أدلى إليك ... إلى : ... وأشبهها بالحق ، ولذلك فالطعن — من حيث المضمون على الأقل — فى رسالة عمر إلى أبي موسى يندرج على رسالته إلى شريح .

وقد طعن ابن حزم الظاهرى (ت ٤٥٦ هـ) فى صحة رسالة القضاء إلى أبي موسى ، ورأى أنها « مكتوبة وموضوعة على عمر » ، وطعن فى سندها وفى راويها فقال : « وهذه رسالة لم يروها إلا عبد الملك بن الوليد ابن معدان عن أبيه ، وهو ساقط بلا خلاف ، وأبوه أسقط منه أو هو مثله فى السقوط (٢) » .

وفى هذه الرسالة — كما فى رسالة شريح — أمر بالقياس والاجتهاد ، فيما لا نص فيه من القرآن والسنة ، وابن حزم الظاهرى ينكر القياس والاجتهاد بالرأى ، فيما لم يرد فيه نص ، ولذلك يطعن أيضاً فى صحة حديث معاذ المشهور عن كيفية القضاء . لأن فيه الاجتهاد بالرأى ، ويقول عنه إنه : « حديث غير صحيح » (٣) . ويقول عن الصحابة إنه « لم يأت عن أحد منهم القول بالقياس إلا فى الرسالة المنسوبة إلى عمر » ثم يطعن فى صحة الرسالة (٤) . وقال محمود بن عرنوس رئيس التفتيش الشرعى بوزارة العدل بمصر

(١) أعلام الموقعين : ج ١ ص ١٠٠ وأبو عبيد وكثير وجعفر هم الذين روى عنهم ابن القيم الرسالة ، حيث يذكر فى أول سندها (قال أبو عبيد : حدثنا كثير بن هشام عن جعفر ابن برقان . وقال أبو نعيم : عن جعفر بن برقان ٠٠٠) أعلام الموقعين ج ١ ص ٩٨ .

(٢) المحلى : ج ١ ص ٥٩ وأبطال القياس والرأى : ص ٦

(٣) أبطال القياس والرأى : ص ١٤ .

(٤) المرجع السابق : ص ٤ ، ٥ ، ٦ .

سابقاً (ت ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥) بعد أن أورد رسالة أبي موسى : أن ماجاء فيها لا يتفق مع أصول مذهب الظاهرية ولذلك حمل عليها ابن حزم « حملة منكرة » ، ثم يذكر طعن ابن حزم في عبد الملك راويها ، ويقول « غير أن العلماء لم يعولوا على طعن ابن حزم في هذه الرسالة ، مع أنه معروف بالتبحر في السنة وطرقها . ولكن عدم طعن العلماء على هذه الرسالة لا يمنعنا من البحث فيها من الوجهة التاريخية » ، ثم يستعرض حياة أبي موسى الأشعري ويقول : « واستعمله عمر على البصرة سنة ١٧ هـ بعد عزل المغيرة ، واقتتح الأهواز وأصبهان بأمر عمر ، وكان على البصرة عند مقتله فأقره عثمان عليها ، ثم عزّله ، فسار من البصرة إلى الكوفة ، فلم يزل بها حتى أخرج أهل الكوفة سعيد بن العاص عاملها ، وطلبوا من عثمان أن يستعمله عليهم فاستعمله ، ولم يزل عليها حتى قتل عثمان دفن له على عناء ، ثم يقول : « من هذا البيان المختصر يظهر أن أبا موسى لم يل الكوفة في زمن عمر ، وإنما وليها في زمن عثمان ، وإنما كان قاضى الكوفة شريح . فمن هذه الوجهة يمكننا أن نرجح ما يقوله ابن حزم في هذه الرسالة ^(١) ويؤيد ذلك بدليلين :

الأول : أن سندها يمكن الطعن فيه من حيث نسبتها إلى عمر « لأنها غير معروفة السند » ، أما ابن حزم فقد ذكر راويها ثم طعن فيه .

الثانى : أن عمر بن الخطاب نفسه لم يعمل ببعض ما فيها وهو جملة « المؤمنون عدول بعضهم على بعض » ، فقد رجع عمر عن العمل بهذا فيما رواه مالك في الموطأ ثم أن مضمون هذه الجملة يخالف قوله تعالى « وأشهدوا ذوى عدل منكم ^(٢) » ، وقوله « ممن ترضون من الشهداء ^(٣) » .

أما الدكتور على حسن عبدالقادر فيذكر أجزاء من الرسالتين ويقول : « وقد شك المتقدمون في صحة هذه الرسائل . قال وكيع : « أهل المدينة

(١) تاريخ القضاء في الإسلام : ١٤ ، ١٥ ويقول الزركلى عن هذا الكتاب : أنه « من النفائس في موضوعه » الأعلام : ج ٨ ص ٦٤ .

(٢) الطلاق : ٢ .

(٣) البقرة : ٢٨٢ وانظر : تاريخ القضاء في الإسلام : ص ١٦ .

ينكرون أن عمر استقضى شريحاً ، قالوا : والدليل على ذلك أننا لم نسمع له في أيام عثمان ذكراً ، قالوا : وكيف يوليه على المهاجرين ولم نعرفه قط^(١) ، كما أن أيام موسى لم يل القضاء لعمر ، وإنما ولى له إمرة البصرة ، وقضى لعمر بالبصرة كعب بن سور^(٢) ، ثم يذكر الدكتور على حسن عبد القادر بعد ذلك شك ابن حزم في صحتها ، وشك بعض المستشرقين مثل جولدمير ومتز وفلموزن حيث يقول : « كما شك بعض الباحثين المحدثين في هذه الرسالة ورسالة شريح ، وفي الرسالة التي جاءت بمعناها كوصية النبي لمعاذ ابن جبل لما بعثه إلى اليمن ، واحتج بأن هذه الرسائل والوصايا تشتمل على اصطلاحات دقيقة تعتبر وليد عصر ما بعد الصحابة وإذا سلمنا بأن هذه الرسائل والوصايا قد صدرت عن النبي وعن عمر حقاً ، فإنه من العسير أن نوفق بينها وبين مسلك أهل الحديث في كراهة الأخذ بالرأى والقياس ، والتشديد في ذلك تشديداً بيناً ، ومن ثم فإنهم عمدوا إلى تضعيف هذه الرويات والتهوين من شأنها^(٣) . وحقيقة الأمر أنه لم يكن هناك قاض مستقل في العصر الأول يقوم بالقضاء على أنه وظيفة مستقلة ، وقد جاء عن مالك أنه قال : « أن أبا بكر وعمر لم يكن لهما قاض . حتى كانت الفتنة فاستقضى معاوية^(٤) » . كما روى أن أول خليفة ولي القضاء الأمصار من قبله كان أبا جعفر المنصور^(٥) .

كل هذا وغيره يدل على أن اتخاذ الخلفاء والأمراء لمنصب القاضي كان

(١) انظر : أخبار القضاء لوكيع : ج ٢ ص ٢٠٣ .

(٢) نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي : ص ٧٤

(٣) Gold Zihir, die Zahiriten

(٤) انظر : أخبار القضاء : ج ١ ص ١٠٥ .

(٥) انظر تاريخ اليعقوبي : ج ٢ ص ٤٦٨ ، ٤٨٤ والقضاء للكندي : ص ٣٦٨

وراجع :

Metz, die Renaissance des Islam, 201.

Welhausen, Das arabische Reich, 16.

متأخرا عن هذا الوقت . والواقع أنهم كانوا يقضون بأنفسهم ويستعينون أحيانا ، وعند اللزوم بمن يرون من أهل المعرفة في أمور القضاء ، وغيرها مما يحتاجون إليه (١) .

هذا موجز للطعون التي قامت حول هاتين الرسالتين ، فما هو موقفنا منهما ؟ أعتقد أنه يجب علينا أولا أن نقوم بدراسة قصيرة موجزة حول الطعون ، وحول بعض الذين تقدموا بها ، ليتبين لنا الطريق :

أولا : بما لا شك فيه أن ابن حزم — وقد انحصرت مصادره وأصوله فيما نص عليه القرآن أو السنة — كان عالماً من الطراز الأول بطرق الرواية والأسانيد والرجال ، كما أنه غير متهم في دينه أو خلقه ، ومن هنا قطعته في سند وراوى رسالة أبي موسى طعن ذو وزن لا يمكن إغفاله أو تجاهله ، وخصوصاً أنه عبر عنه بلجنة قاطعة قاسية ، حين قال عن راويها عبد الملك ابن الوليد بن معدان أنه « ساقط بلا خلاف ، وأبوه أسقط منه أو هو مثله في السقوط ، فإذا أضفنا إلى ذلك أن ابن القيم قال عنها بعد أن أوردتها مباشرة : « قال أبو عبيد : فلت لكثير : هل أسنده جعفر ؟ قال : لا ، وأن ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ) جمع آراء نقاد الرواة في راويها فكتب عنه مانصه :

« عبد الملك بن الوليد بن معدان الضبعي .. روى عن أبيه ..

قال يحيى بن معين : صالح

وقال أبو حاتم : ضعيف الحديث

وقال البخاري : فيه نظر

وقال النسائي : ليس بالقوى

وقال ابن عدي : روى أحاديث لا يتابع عليها

(١) نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي : ص ٧٥ .

وقال الأزدي : منكر الحديث

وقال ابن حيان : يقلب الأسانيد ، لا يحل الاحتجاج به

وقال ابن حزم : متروك ساقط بلا خلاف^(١) ، إذا أضفنا هذا وذاك -
استطعنا أن نقول بلا حرج أن سند هذه الرسالة لا يرتفع فوق مستوى
الشك أو النقد .

لكن الحديث هنا ذو شقين هذا أولهما ، أما الشق الثاني منه فهو أننا
لا نستطيع أن نتجاهل أن كثيراً من العلماء الذين يعتد بعلمهم قد ذكروا
هذه الرسالة على أنها رسالة عمر إلى أبي موسى الأشعري ، ومنهم :
ابن القيم الذي يقول عنها : « وهذا كتاب جليل ، تلقاه العلماء بالقبول ،
وبنوا عليه أصول الحكم والشهادة ، والحاكم والمفتي أحوج شيء إليه وإلى
تأمله والتفقه فيه »^(٢) وقد قال ابن القيم هذا بعد أن روى أن جعفر بن برقان
لم يسنده ، وكأنه أحس أن عدم إسناده يعرضه للطعن في صحته ، فعلق على
ذلك بأن العلماء قد تلقوه - مع ذلك - بالقبول ، وبنوا عليه أصول الحكم
والشهادة ، فاكتسب بقبولهم نوعاً من الإقرار بصحته ، والموافقة على ما فيه .

ومن العلماء الذين ذكروها على أنها رسالة عمر إلى أبي موسى ، ابن
فرحون الذي قال فيها عند حديثه^(٣) ، على القضاء : « ونبدأ بذكر رسالة أمير
المؤمنين عمر بن الخطاب (رضه) المعروفة برسالة القضاء ، قال ابن سهيل :
وهذه الرسالة أصل فيما تضمنته من فصول القضاء ومعاني الأحكام ، وعليها
احتذى قضاة الإسلام ، وقد ذكرها كثير من العلماء وصدروا بها كتبهم ، منهم

(١) تهذيب التهذيب : ج ٦ ص ٤٢٨ ، ٤٢٩ .

(٢) أعلام الموقعين : ج ١ ص ١٠٠ .

(٣) تبصرة الحكام : ابن فرحون ج ١ ص ٢٠ .

عبد الملك^(١) ابن حبيب . ومن المعاصرين الدكتور محمد يوسف موسى (ت ١٩٦٣ م) الذي يقول عنها أنها عهد اعتبره جمهور قضاة الإسلام دستوراً لهم ، وهو حري بهذا التقدير منهم ومن رجال القضاء جميعاً في كل عصر ، ففيه من أصول القضاء ونظمه ، ومن قواعد المرافعات ، ومن الآداب التي ينبغي أن يأخذ القاضي بها نفسه — ما يجعله بحق دستوراً يجب اتباعه ، ويرى الدكتور محمد يوسف موسى أن عمره هو الذي وضع أسس القضاء والمرافعات بهذا العهد التاريخي العظيم ، كما يرى أن شك بعض المستشرقين فيه ، شك بلا يدنة ولا دليل^(٢) .

ثانياً : من الطعون التي وجهت إلى صحة رسالة عمر إلى أبي موسى أن عمر نفسه لم يعمل ببعض ما فيها وهو عبارة « المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا بجرياً عليه شهادة زور » ، أو مجلوداً في حد أو ظنينا في ولاء أو قرابة ، فإن الله تعالى تولى من العباد والسرائر وستر عليهم الحدود إلا بالبينات والإيمان ، لأنها تعني قبول شهادة جميع المسلمين ، حيث أن الأصل في كل واحد منهم أن يكون عدلاً ، باستثناء أفراد تعرضت عدالتهم للشك ، أما غير هؤلاء الأفراد فهم عدول بعضهم على بعض .

وقد ذكر من وجه هذا الطعن إلى الرسالة أن الموطأ روى أن عمر ابن الخطاب رجع عن العمل بما في هذه العبارة ، كما ذكر أن مضمونها يخالف قوله تعالى « وأشهدوا ذوى عدل منكم » ، وقوله « ممن ترضون من الشهداء » .

(١) عبد الملك بن حبيب القرطبي (١٧٤ — ٢٣٨ هـ = ٧٩٠ — ٨٥٣ م) فقيه الأندلس في عصره ، كان عالماً بالتاريخ والأدب ، رأساً في فقه المالكية . له مؤلفات كثيرة منها : طبقات الفقهاء والتابعين ، طبقات محدثين ، تفسير موطأ مالك . إلخ . انظر تاريخ علماء الأندلس لابن الفرغى ج ١ ص ٢٢٥ ، ومعجم البلدان لياقوت : ج ١ ص ٣٢٣ .

(٢) تاريخ الفقه الإسلامي : الدكتور محمد يوسف موسى ص ١٠٤ ، ١٥٠ .

أما ما ذكر في الموطأ فهو ، روى مالك أنه قدم على عمر بن الخطاب رجل من أهل العراق فقال : لقد جئتكم لأمر ماله رأس ولا ذنب . . فقال عمر : ما هو ؟ قال : شهادات الزور ظهرت بأرضنا . فقال عمر : أو قد كان ذلك ؟ قال نعم . فقال عمر : والله لا يؤسر رجل في الإسلام بغير العدول ^(١) . فهذا يدل على أن عمر بن الخطاب قد رجع عن اعتبار أن الأصل في المسلمين أن يكونوا عدولا إلا من توجه الشك إلى عدالته ، لما رأى أن بعض أهل العراق قد استغلوا هذا وأكثروا من شهادات الزور ، فرأى عمر أن يرجع عنه إلى اشتراط العدالة في كل شاهد ابتداء ، وإلى التحري عنه قبل قبول شهادته ، لئلا يؤسر رجل في الإسلام بغير العدول . وفي رأيه أن هذا لا يقوم دليلا على نفي صحة هذه الرسالة بأكملها ، لأن كل ما يدل عليه هو رجوع عمر بن الخطاب عن هذه الجزئية وحدها وتغيير اجتهاده فيها . بل أن هذا الرجوع يمكن أن يعتبر دليلا على إثبات صحة هذه الرسالة ، لأن قدوم رجل من أهل العراق على عمر ليشتكي إليه استغلال بعض الناس لاعتباره أن الأصل في جميع المسلمين العدالة إلا أفرادا معينين ، دليل على أن العمل بهذا الاعتبار كان سائدا قبل أن يرجع عنه عمر ، وليس هناك ما يمنع من أن يقرر المجتهد حكما ثم يرجع عنه ، إذا رأى أن اجتهاده لم يحقق مصالح الناس .

فالرسالة قررت أولا أن الأصل في المسلمين العدالة حتى يقوم دليل بغير ذلك ، ثم استغل بعض الناس هذا الاعتبار ، فاقتضت مصالح الناس اشتراط تحقق العدالة قبل قبول الشهادة . وتغيير الاجتهاد في هذه الجزئية وحدها لا يكفي للطعن في صحة الرسالة جميعاً ، بل ربما كان دليلا على أن العمل بها كان سائداً قبل مجيء الرجل العراقي إلى عمر .

على أن هذا الطعن قد أجاب عنه بعض الدارسين الأقدمين ، فابن فرحون بعد أن أورد نص هذه الرسالة علق عليها بقوله ، قال ابن سهل : وقول عمر (رضه) في هذه الرسالة : المؤمنون عدول بعضهم على بعض - رجوع عمر عن ذلك بما رواه مالك في الموطأ ، ثم بروى قدوم الرجل العراقي على عمر ويقول « وهذا يدل على رجوعه عما في هذه الرسالة ، ونحو ذلك نقله ابن عبد الحكم عن عمر (١) » .

فابن سهل وغيره لم ينظر إلى رجوع عمر عن هذه الجزئية على أنها نقض لصحة الرسالة كلها ، بل تغيير لاجتهاد عمر في هذه الجزئية في حد ذاتها ، وهذا لا يطعن في صحة باقى الرسالة ، كما لا يطعن في صدورها أصلاً عن عمر ، إذ أن الرجوع عن الاجتهاد في هذه الجزئية شيء ، وإنكار الرسالة جميعها شيء آخر .

أما القول بأن مضمون هذه الجملة (المسلمون عدول) يخالف قوله تعالى « وأشهدوا ذوى عدل منكم » ، وقوله « ممن ترضون من الشهداء » ، لأن القرآن اشترط العدالة في الشهود - فلا يقوم دليلاً على الطعن في صحة الرسالة ، أو حتى على الطعن في صحة صدور هذه الجملة وحدها عن عمر ، لأن مضمونها لا يخالف ما ذكر في الآيتين ونحوهما ، لأن القرآن قد اشترط في الشاهد لكي تقبل شهادته أن يكون (عدلاً) وترك مقاييس هذه العدالة للناس في كل جيل ، بدليل قوله تعالى « ممن ترضون من الشهداء » وهذه المقاييس تتغير بتغير المكان والزمان والناس ، وعلى أولى الأمر أن يحددوا على ضوء ظروف مجتمعهم الخاص مقاييس تقاس بها عدالة الناس ، وتقبل على أساسها شهادتهم أو ترفض . فاشتراط العدالة هو الذى نص عليه القرآن أما مقاييس العدالة فهو أمر اجتهادى يتعرض لما يتعرض له كل اجتهاد من التغيير والتعديل .. وهذا ما حدث بالنسبة لهذه الجملة في رسالة أبى موسى ،

فقد أدى الاجتهاد والنظر في مقاييس العدالة حين كتبت الرسالة إلى أن الشأن في المسلمين — باعتبارهم قريبي عهد بإيمان ورسالة ، وما زال الإسلام غرضاً في قلوبهم — أن يكونوا عدولاً إلا ، مجرباً عليه شهادة زور ، أو مجلوداً في حد ، أو ظنيناً في ولاء أو قرابة ، ثم استغل بعض أهل العراق هذا الاعتبار ، فكثرت شهادات الزور عن افترضت فيهم العدالة أصلاً ، فاقتضت مصالح الناس أن تتغير هذه المقاييس ، بتحرى تحقق العدالة في الشاهد قبل قبول شهادته . وليس في الافتراض الأول ، ولا في الرجوع عنه مخالفة لنصوص القرآن ، لكن كلا منهما محاولة لتحقيق ما اشترطه القرآن من عدالة الشهود . فيمكننا أن نقول أن عمر ابن الخطاب كان يرضى شهادة المسلمين جميعاً باستثناء أفراد اتجه الشك إليهم ، ثم اضطرت الظروف إلى تضيق الدائرة فأصبح لا يرضى إلا شهادة من تحققت عدالته أصلاً ، لئلا يظلم رجل مسلم بشهادة زور ، وهو في الحالين يطبق قوله تعالى : « من ترضون من الشهداء » ، ويحاول تحقيق شرط العدالة الذي فرضه القرآن .

أو ليس هذا هو ما حدث بعد عهد عمر بن الخطاب ، وما زال يحدث حتى الآن ؟ يقول أستاذنا الجليل على حسب الله تحت عنوان (اختلاف الأحكام باختلاف البيئة) : « يجب أن نلاحظ هنا أن الاجتهاد في الأمور الاجتهادية — سواء أكان فردياً أم جماعياً — لا يقصد منه وضع أحكام تطبق على جميع بلاد العالم الإسلامي ، وفي كل عصر من العصور ، ولهذا نجد عمر يجتهد فيما يعرض له من الأمور ، ويستشير من حوله في المدينة ، ثم يأمر قضاة في الأقاليم أن يفعلوا مثله ، فيجتهدوا فيما يعرض لهم من الأمور ، ويستشيروا من عندهم من ذوى الرأي والعلم . وبهذا يقرر عمر قاعدة اختلاف الأحكام الاجتهادية باختلاف البيئات والأقطار ، وهي نتيجة لازمة لسعة البلاد الإسلامية ، وتفرق الصحابة بها واختلاف حوادثها ومشكلاتها ، ثم يضرب الأمثلة على ذلك بما حدث في أيام عمر ، وما حدث

بعد ذلك فيقول : ومن أمثلة ذلك ما وقع من عمر بن عبد العزيز إذا كان والياً على المدينة ، فكان يحكم للبدعي بدعواه ، إذا جاءه بشاهد واحد وحلف اليمين ، فكانت يمين المدعي قائمة مقام الشاهد الثاني . فلما ولي الخلافة وأقام في عاصمة الدولة بالشام لم يحكم إلا بشهادة رجلين ، أو رجل وامرأتين ، فستل في ذلك فقال : لقد وجدنا أهل الشام على غير ما عليه أهل المدينة .

ومنه ما ذكر شمس الأئمة - السرخسي (ت ٤٩٠ هـ) - أن أبا حنيفة رحمه الله كان يجوز القضاء بشهادة مستور الحال في عهد تابعي التابعين ، اكتفاء بالعدالة الظاهرة أما بعد هذا العصر فقد منع الصاحبان القضاء بشهادته لاقتشار الكذب بين الناس (١) .

نريد أن نخلص من هذا كله إلى أن الطعن - بشقيه - لا يقوم دليلاً على إنكار صحة نسبة هذه الرسالة إلى عمر بن الخطاب .

ثالثاً : بما طعن به في رسالة أبي موسى ما ذكره ابن عروس من أن البحث أداه إلى أن أبا موسى الأشعري دلم يل الكوفة في زمن عمر وإنما وليها في زمن عثمان ، ويرى أن هذا يجعله يرجح إنكار ابن حزم لصحة هذه الرسالة .

وبالرغم من أن ابن القيم وابن فرحون اللذين أوردا الرسالة لم ينهيا على أنها لأبي موسى (قاضي عمر على الكوفة) - فإن ابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ - ١٤٠٦ م) ، يذكر أن عمر د ولي أبا موسى الأشعري الكوفة ، وكتب له في ذلك الكتاب المشهور الذي تدور عليه أحكام القضاة وهي مستوفاة فيه ، ثم يذكر نص الرسالة (٢) . وقد رجعت إلى تاريخ الطبري (٢٢٤ - ٣١٠ هـ) الذي يعنى عناية خاصة بتسجيل أسماء ولادة عمر

(١) أصول التشريع الإسلامي : ص ٨٤ .

(٢) المقدمة : ص ٢٢٠ ، ٢٢١ .

على الأمصار ، في كل عام ، والتغييرات التي تحدث فيهم من عزل و وفاة - فوجدت فيه أن أهل الكوفة بعد أن طلبوا إلى عمر أن يعزل واليه عليهم عمار بن ياسر ، لأنه ليس خيراً بشئون الولاية ، ولا يدري علام استعمله عمر - أشاروا على عمر أن يولي عليهم أبا موسى الأشعري ، فولاه عليهم . ثم أنهم طلبوا عزله عن الكوفة بعد ذلك بسنة ، لأن له علماً يتجر في بعض أرزاقهم ، فعزاه عمر عنها ، وصرفه إلى البصرة ، وبعث عليهم المغيرة ابن شعبه (١) .

بهذا يتبين أن أبا موسى ولي الكوفة لعمر سنة واحدة - وربما أقل من ذلك - ولعل بعض كتاب السير والتواريخ قد أغفلوا ، أو جهلوا ، هذه الولاية ، لقصر مدتها أو لما أحاط بعزلة عنها من شبهة لا يستريح بعض الرواة إلى تسجيلها على أبي موسى الصحابي الجليل . وهذا كله بناء على الرواية التي تنص على أن الرسالة وجهت لأبي موسى (والى عمر على الكوفة) ، وإلا فإن هناك كتباً كثيرة لم تنص على ذلك واكتفت بذكر أنها لأبي موسى والى عمر ، بإطلاق . وقد ولي له البصرة أيضاً . . . وبهذا لا يقوم هذا الطعن دليلاً على نفي صحة هذه الرسالة .

رابعاً : بما طعن به أيضاً في صحة رسالة أبي موسى ما أورده الدكتور على حسن عبد القادر من أن أبا موسى لم يل القضاء لعمر ، وإنما ولي له إمرة البصرة ، وقضى لعمر بالبصرة كمعبد بن سور .

ولست أرى في هذا دليلاً على إنكار نسبة هذه الرسالة إلى عمر بن الخطاب ، لأن من المتفق عليه أن عمر قد ولي أبا موسى إمرة البصرة وظل أميراً عليها حتى قتل عمر سنة ٢٦ هـ ، وأن هذه الولاية تقتضي أن تنشأ بينهما مراسلات كثيرة حول تنفيذ سياسة الدولة ، وحل المشكلات التي تعرض

(١) تاريخ الطبري : ج ٤ ص ١٦٤ ، ١٦٥ ، وانظر : تاريخ الكامل لابن الأثير ج ٣ ص ١٦ .

للوالي وغير ذلك ، وليس هناك ما يمنع من أن تكون هذه الرسالة إحدى توجيهات عمر إلى واليه على البصرة أبي موسى الأشعري .

وقد يعترض على هذا بأن أبا موسى كان والياً ولم يكن قاضياً . والإجابة عن هذا تقتضي أن نبحت : هل كان الوالي في زمن عمر يقوم بالقضاء ضمن عمله ، أم كان لمنصب القضاء رجل آخر مستقل غير الوالي ؟

والأخبار تتفق على أن الوالي في عهد الرسول ثم في عهد أبي بكر كان الحاكم والقاضي ، فكان ولاية الرسول ثم ولاية أبي بكر في الأمصار هم القضاء^(١) . واستمر الحال على ذلك زمناً من خلافة عمر ، ثم تذكر بعض الروايات التاريخية أنه بعد فترة من خلافة عمر كثرت الأعمال والمشكلات على الولاية بعد اتساع العمران وفتح الأمصار . ففصل عمر القضاء عن الولاية ، وعهد به إلى شخص آخر غير الوالي^(٢) . على حين تذكر رواية أخرى أن عمر بن الخطاب لم يكن في زمنه قاض مستقل يقوم بالفصل بين الناس خاصة .

ويبدو أن مسألة استقلال مبدأ القضاء عن الولاية ، أو اندماجهما في منصب واحد كانت من المسائل التي حظيت باهتمام المؤرخين الأقدمين ، واضطرابهم أيضاً ، لاختلاف الروايات في ذلك . فالطبري مثلاً يذكر تحت عنوان (عمال عمر على الأمصار) أن عامل — أو والي — عمر على البصرة عند وفاته سنة ٢٣ هـ كان أبا موسى الأشعري .

ثم يقول : وقيل كان على قضاء البصرة في هذه السنة كعب بن سور . وأما مصعب بن عبد الله فإنه ذكر أن مالك بن أنس روى عن ابن شهاب أن أبا بكر وعمر رضي الله عنهما لم يكن لهما قاض^(٣) ، ثم يترك الطبري المسألة

(١) انظر مثلاً : تاريخ القضاء في الإسلام : محمود بن عرنوس ص ١١ .

(٢) انظر : المرجع السابق : ص ١٢ ومراجعته .

(٣) تاريخ الطبري : ج ٤ ص ٢٤١ .

بدون ترجيح ، تطبيقاً لمبدأ الحياد بين الروايات المختلفة ، التي لم يستطع أن يقطع بترجيح إحداها . وربما كان في تعبيره بكلمة « قيل » ، فيما يتصل باستقلال وظيفة القاضي - إشارة إلى تضعيفه لهذه الرواية .

على أن الروايتين تتفقان على أن الفصل بين منصبى الولاية والقضاء لم يحدث في مبدأ خلافة عمر ، لأنه حتى الرواية التي تقول بمحدث الفصل في خلافة عمر ، تقول إن هذا حدث بعد كثرة الأعمال على الولاية واتساع نطاق العمران واحتياج المشكلات القضائية إلى رجل ينفرد بالحكم فيها . فلم تكن هناك وظيفة خاصة للقضاء في فترة من خلافة عمر إذن ، فمن كان يحكم في المنازعات بين الناس في الأمصار ؟ لا يتصور أن هذه المنازعات كانت تجمع لترسل إلى عمر بن الخطاب في المدينة ليحكم فيها بنفسه ، كما لا يتصور أن تهمل ويتوقف القضاء بين الناس ، فلا بد إذن من أن الوالى هو الذى كان يحكم فيها بمشورة راجحى العقل من علماء المسلمين في بلده . وعلى هذا ليس هناك ما يمنع من أن يكون عمر قد أرسل إلى واليه أبى موسى بهذه التوجيهات القضائية ليستعين بها في الحكم بين الناس .

وأما ما ذكره الدكتور على حسن عبد القادر من أنه قد قضى لعمر بالبصرة كعب ابن سور — وقد ذكر الطبرى في هذه الرواية أيضاً وعبر عنها بلفظ « قيل » — فهو يتناقض مع ما ذكره الدكتور عبد القادر نفسه في الصفحة التالية من أنه لم يكن هناك قاض مستقل في عهد عمر ، وقد عبر الدكتور عبد القادر عن هذا بأنه « حقيقة الأمر » ومع هذا فليس ما يمنع من أن عمر بن الخطاب قد ولى كعب بن سور^(١) هذا قضاء البصرة قبيل

(١) مما تجدر الإشارة إليه هنا أن بعض المصادر العربية تذكر سبب اختيار عمر كعب بن سور لقضاء البصرة ، فتروى أن امرأة شكت زوجها إلى عمر فقالت : إن زوجى يقوم الليل ويصوم النهار ، وأنا أكره أن أشكوه إليك وهو يعمل بطاعة الله . فكان عمر لم يفهم منها — وكعب بن سور جالس معه — فأخبره أنها تشكو أنه ليس لها من زوجها نصيب ، فأمره عمر بن الخطاب أن يقضى بينهما — فقضى للمرأة بيوم من أربعة أيام ، =

موتته سنة ٢٣ هـ ، لما كثرت القضايا على واليه أبو موسى ، فأرسل إليه كعب بن سور ليمتولى قضاء البصرة خاصة ، على أن يظل أبو موسى واليها العام . والرواية التي قيل فيها أن كعب بن سور كان على قضاء البصرة ، تذكر أن ذلك كان عند مقتل عمر سنة ٣٢ هـ^(١) .

وربما كان كعب بن سور هو أحد أو أبرز الذين كان يستشيرهم أبو موسى عند القضاء بين الناس ، لأنه كان مقيماً معه بالبصرة ، ومن هنا ظن بعض الرواة أنه كان قاضي عمر عليها ، وليس في هذا أيضاً ما يمنع أن يكون عمر قد أرسل إلى واليه أبي موسى هذه الرسالة ليستعين بها عند القضاء .

وبعد هذا كله نستطيع أن نقول - ونحن مطمئنون - أننا لو أخذنا بالرواية التي ذكرها الطبري عن مالك من أن عمر لم يكن له - كما لم يكن لأبي بكر - قاض مستقل أو أخذنا بالرواية الأخرى التي ذكرت أن كعب ابن سور كان قاضي عمر على البصرة عند مقتل عمر سنة ٢٣ هـ ، أو أخذنا

= أو ليلة من أربع ليال ، فسأله عمر عن ذلك ، فعلمه بأن الله تعالى أحل له أربع نسوة لا زيادة ظها ليلة من أربع ليال ، فأعجب ذلك عمر فولاه قضاء البصرة :
انظر الإصابة : ابن حجر ج ٥ ص ٣٢٢ .

ولا نستطيع أن نطلق هذه القصة إلا بكثير من التحفظ ، لأننا نعجب : كيف لم يفهم عمر ما قصده المرأة وهو العبرى الملاح الذكاه ؟ أن الأمر لا يحتاج إلى كثير من الذكاه ، وقد حدث مثله في أيام النبي ففُضي فيه النبي بأن لزوجة الرجل عليه حقاً .

كيف وقد فهم عمر ما قصده زوجة الرجل الأبخري التي كانت تنشد وهي تطوف بالبيت :

فنهن من تسقى بمذب مبرد لقاح ، فتلكم عند ذلك قرت

ومنهن من تسقى بأخضر آجن أجاج ، ولولا خشية الله رنت

قبصرة المحكام : ابن فرحون ج ٢ ص ١٠٦ .

ثم إننا نسأل : كيف ولاء عمر قضاء البصرة ليحكم بين الناس في كل القضايا لمجرد هذا الحكم البديهي ؟ ونضيف إلى ذلك أن ابن حجر يذكر في نفس الصفحة عن كعب بن سور أنه « قيل أنه أدرك النبي وقبل : ليست له صحبة ، وقبل : أنه أول قاض بالبصرة ، وقبل : بل ولاء عمر قضاء البصرة بعد ابن أبي مریم » ١

(١) تاريخ الطبري : ٤ ص ٢٤١ .

باحتمال أن يكون كعب بن سور أبرز الذين كان يستشيرهم أبو موسى عند القضاء بين الناس في البصرة - فليس هناك ما يمنع ، عقلاً أو تاريخاً من أن يكون عمر بن الخطاب قد أرسل إلى واليه أبي موسى الأشعري هذه الرسالة الشهيرة .

خامساً : نلاحظ ان معظم الطعون قد وجهت إلى رسالة أبي موسى ، لأنها - كما سبق - طويلة مفصلة تحتوي كثيراً من المبادئ والمقررات التشريعية ثم انها تحتوي - في ضمنها - الرسالة الأخرى القصيرة المنسوبة إلى شريح إلا أنها هي الأخرى لم تنج من الطعن في صحتها . . يقول الدكتور علي حسن عبد القادر قال وكيع : أهل المدينة ينكرون أن عمر استقضى شريحا . قالوا : والدليل على ذلك أننا لم نسمع له في أيام عثمان ذكرا ، قالوا وكيف يوليه على المهاجرين ولم نعرفه قط (١) .

لكن بعض المصادر الموثوق بها ذكرت أن عمر قد ولي شريحا - واسمه شريح بن الحارث بن قيس بن الجهم - قضاء الكوفة (٢) حتى أن بعض المصادر تذكر سبب اختيار عمر له لمنصب القضاء فتذكر أن دغمر بن الخطاب أخذ فرساً من رجل على سوم ، فحمل عليه فعطب ، فخاصمه الرجل فقال عمر ، اجعل بيني وبينك رجلاً (أى حكماً) فقال الرجل إني أرضى بشريح العراقي . فقال شريح : أخذته صحيحاً سليماً فأنت له ضامن حتى ترده صحيحاً سليماً . قال (الراوى) فكأنه أعجبه ، فبعثه قاضياً ، وقال : ما استبان لك من كتاب الله فلا تسأل عنه ، فإن لم يستبين في كتاب الله فمن السنة ، فإن لم تجده في السنة فاجتهد رأيك (٣) .

ثم إن المصادر التي ذكرت أن عمر قد ولي شريحا ، لم تذكر أنه ولاه

(١) نظرة عامة في تاريخ الفقه الاسلامي : ص ٧٤ ، وأخبار القضاة لوكيع ج ٢ ص ٢٠٣ .

(٢) انظر : الإصابة : ابن حجر ج ٣ ص ٢٠٢ .

(٣) أهلام الموقعين : ابن القيم ج ١ ص ٩٨ .

قضاء المدينة بل قضاء الكوفة ، فلعلم أهل المدينة أنكروا أنه ولي مدينتهم .
ومن الثابت تاريخيا أن المغيرة بن شعبه كان والى عمر بن الخطاب على
الكوفة حين قتل عمر سنة ٢٣ هـ ، كما ذكره كثير من المؤرخين منهم ابن
حجر ^(١) (٧٧٣ - ٨٥٢ هـ) ومنهم الطبرى الذى يذكر بعد ذلك مباشرة أنه
قيل أن شريحا كان على قضاء الكوفة حينئذ ، ثم يذكر الرواية الأخرى التى
قال فيها مالك : أن أبا بكر وعمر لم يكن لهما قاض ^(٢) .

وهنا نعود إلى مثل الاحتمالات العقلية التى سبق أن واجهناها فيما يتصل
بالبصرة وأبى موسى الأشعرى وكعب بن سور ، أما أن نأخذ بالرواية التى
أثرت عن مالك من أن عمر لم يكن له قاضى مستقل ، وما يؤيد ذلك مما
نقله وكيع عن أهل المدينة فى شريح ، وعندئذ فلن يكون هناك أدنى احتمال
لصحة هذه الرسالة القصيرة . وإما أن يكون عمر قد أرسل شريحا ليقوم
بالقضاء بين الناس فى الكوفة ، لما كثرت الأعمال والمشكلات على واليه
المغيرة بن شعبه ، وحينئذ فلن يكون هناك ما يمنع من أن يرسل عمر
بتوجيهاته القضائية المختصرة إلى شريح ، وهذا يعنى استقلال وظيفة القضاء
عن الولاية العامة ، فى مرحلة متأخرة من خلافة عمر ، وهو يخالف ما روى
عن مالك عن ابن شهاب .

أما الاحتمال الأخير فهو أن يكون شريح أحد أو أبرز الذين كان
يستشيرهم المغيرة بن شعبه والى الكوفة عند القضاء بين الناس ، لكن هذا
الاحتمال الأخير يودى إلى إنكار صحة هذه الرسالة ، لأن صيغتها لا تصدر
إلا إلى قاض متفرغ للحكم بين الناس على أنها تصدر بعبارة « كتب عمر
إلى شريح قاضيه » . فالاحتمال الثانى فقط هو الذى يتسع لإمكان صحة
هذه الرسالة القصيرة .

(١) انظر : الإصابة ج ٦ ص ١٣١ .

(٢) تاريخ الطبرى : ج ٤ ص ٢٤١ .

ونضيف إلى ذلك أنه بقدر ما تتفق المصادر العربية على أن النبي صلى الله عليه وسلم استعمل أبا موسى الأشعري على بعض اليمين كزبيد وعدن^(١) وعلى أن شريحا كان في زمنه صلى الله عليه وسلم ، نراها تختلف في أنه اتقى النبي كما ذكر في بعض الروايات ، أو لم يلقه وبالطبع لم يسمع منه كما ذكرت روايات أخرى .

.. بعد هذه الدراسة الموجزة حول الطعون التي وجهت إلى الرسالتين ما هو موقفنا منهما ؟ .

إننا لا نستطيع أن نقطع بصحتها مع ما يثار حول سند أطولهما وأهمهما من شكوك قوية لا يمكننا تجاهلها ، كما أننا لا نتجاهل أيضاً الرواية التي أثرت عن مالك بن أنس عن ابن شهاب من أن عمر لم يكن له قاض مستقل ، تماماً كآبي بكر ، مع ما تتفق المصادر التاريخية عليه من أن والي عمر على الكوفة عندما موته كان المغيرة بن شعبه ، والرسالة القصيرة توجه إلى شريح ، قاضي عمر ، على الكوفة .

على أننا لا نستطيع أيضاً أن نقطع بعدم صحتها . إذ يبق دائماً الاحتمال الآخر وهو أنه بالرغم من هذه الشكوك حول السند ، قد تكون الرسالة الطويلة صحيحة ، أرسلها عمر إلى أبي موسى واليه على البصرة ، الذي كان من مهام منصبه - ولو في فترة متقدمة - القضاء بين الناس . وليس هناك ما يمنع من أن تكون الرسالة قد وصلت إلينا صحيحة بالرغم مما يحيط بسندها من وهن وغموض ، وبخاصة أن معظم الطعون التي وجهت إليها لم تثبت - عند البحث - كأدلة تنفي صحتها . لكن هذا أيضاً يظل مجرد احتمال . أما بالنسبة للرسالة القصيرة فإن التسليم بصحتها يقتضي أن نسلم أولاً بانفصال منصب القضاء عن الولاية في عهد عمر ، وهو ما تخالفه بعض

(١) الإصابة : ابن حجر ج ٤ ص ١١٩ ، والاستيعاب ابن عبد البر ج ١ ص ٣٩٢ .

(٢) الإصابة : ابن حجر ج ٣ ص ٢٠٢ .

الروايات الأخرى المنسوبة إلى مالك وغيره من أهل المدينة ، وعلى أية حال فليست لها أهمية خاصة لأن الرسالة الطويلة تتضمنها كما سبق .

على أننا يجب ألا ننسى هنا أن كثيراً من النصوص العربية القديمة قد طعن في صحتها ، ورميت بالانتحال ، حتى أنه قد شك في وجود بعض الشعراء العرب المتقدمين ، وفي صحة نسبة شعرهم إليهم ، وأن بعض الذين نادوا بهذا كانوا من المستشرقين الذين لو أنسقنا معهم في هذه النزعة التشكيكية لمجرد بعض الشبهات التي قد تتعرض لمثلها أصح النصوص في التراث الإنساني بعامة ، لبدت لنا أجزاء من التاريخ الحضارى للعرب مظلمة بكثير من الغموص والضباب . ولهذا يجب أن تكون منصفين لأنفسنا وتاريخنا وللحقيقة قبل أى شيء ، بأن تكون حريصين على التحقيق العلمى النزىه لئلا نأثنا مع ما يقتضيه هذا من جهود أسهل منها بكثير أن نذساق مع نزعات التشكيك لمجرد التقليد وارتداء ثياب التحرر الفكرى والإتيان بالجديد ، أو نقف فى الطريق المضاد الذى يكمن فى النزعة التوكيدية التى تتحمس — بدون بحث — لإثبات صحة كل ما يتصل بالتراث ، وترتدى ثياب التعصب الذمى الذى يباعد بينها وبين المناهج العلمية . وهو أيضاً طريق خاطئ .

إن الحقيقة تقتضى منا تقرير أن الإمكانيات العقلية المستندة إلى ما أثير حول الرسالتين قديماً وحديثاً — لم تستطع أن تقطع برأى حاسم فى المسألة نظماً من إليه كل الاطمئنان ، إما برفض الرسالتين أو قبولهما . ثم إننا لانستطيع أن نقبل فكرة الترجيح هنا ، لأننا نحاول التعرف على منهج عمر بن الخطاب فى التشريع . ولا نستطيع أن نبدأ خطوات هذا المنهج بفكرة الترجيح التى تتسع للظن أو الشك .

وهنا لن يكون أمامنا إلا الاحتكام إلى (الوقائع الثابتة) ، المسجلة فى كتب التاريخ والحديث والفقه والأصول وغيرها من الكتب التى تتصل بموضوعنا .

فيجب أن تعتمد كل خطوات المنهج - من بدايته - على هذه الوقائع الثابتة والأحداث المسجلة ، التي ترتفع فوق مستوى الشك أو الطعن . أما بالنسبة لهاتين الرسالتين فلينتوقف عن الحكم عليهما بالصحة أو بالانتحال ، حتى ننتهي من دراسة واستخلاص منهج عمر من الوقائع والأحداث المسجلة في المصادر الموثوق بها .

نريد إذن أن نعرض هذه التوجيهات النظرية التي تنسب إلى عمر على التطبيقات العملية التي مارسها عمر فعلا في الحياة الواقعية ، وهذه التطبيقات العملية تتمثل في عشرات المسائل والتشريعات والقضايا التي عايشها عصر عمر وسجلتها كتب الفقه والتاريخ والحديث والنظم المالية الموثوق بها . ومن المسلم به أن تزيف رسالة أو رسالتين في عصر من العصور ، أمر ممكن . أما تزيف عصر بأكمله بوقائمه وأحداثه وملابساته ومشكلاته ، فهو أمر مستحيل كل الاستحالة . وبخاصة إذا كان هذا العصر هو أزهى العصور الإسلامية وأصقها بقلوب الناس ، وأكثرها مهابة عندهم - بعد عصر الرسول - وأعنى عصر عمر بن الخطاب .

لن نتخذ من هاتين الرسالتين إذن نقطة ابتداء لتعرف منهج عمر . بل سوف نتوقف عن الحكم عليهما حتى نستكمل خطوات المنهج ومقرراته - الذي سوف يبدأ وينتهي مستنداً إلى الوقائع - وحينئذ سيكون من اليسير علينا أن نعرضهما على المنهج والوقائع بتفصيلاتها - فإن وجدنا في إحداهما ما يناقضها فسوف نقطع بكذبها على الفور ، لأن البحث قاذواحول الرسالتين إلى إمكان الشك فيهما وتزييفها على عمر ، أما مجموع الوقائع فيستحيل تزييفها كما سبق . أما إذا لم نجد فيهما ما يتناقض مع الوقائع والمقررات المستخلصة منها ، فإما أن تكونا صحيحتين فعلا وقد كتبتهما عمر بن الخطاب ، ولم يتح لهما من الظروف التاريخية ما يحيط سندهما بعنات الصحة والتواتر ، وإما أن يكون الذي كتبتهما أحد الذين عاشوا بعد عصر

عمر، واطلع على كثير من قضاياه وقائعه، واستخلص منها بعض المقررات التشريعية، فنسبهما إلى عمر، ثم دسهما على بعض الرواة، حتى وصلت إلى العلماء على شكل رسالتين، لم يجدوا فيهما ما يتناقض مع ما يعرفونه عن عمر فقبلوهما. وعندما نعرض هاتين الرسالتين — من حيث المضمون والمصطلحات اللفظية — على وقائع وأحداث العصر المسجلة في نصوص، سيتاح لنا أن نحقق دعوى بعض المستشرقين التي ذكرها الدكتور على حسن عبد القادر، من أن هاتين الرسالتين وما يماثلهما من نحو وصية النبي صلى الله عليه وسلم لمعاذ بن جبل، «تشتمل على اصطلاحات دقيقة تعتبر وليدة عصر ما بعد الصحابة».

القسم الثاني اثبات النصوص وروايتها

١ - الالتزام بالنصوص

لكل عمل بشرى غاية هي التي تحدد خطوات التفكير والتنفيذ فيه ،
أعني تحدد منهجه . فما الذي كان يتغياها عمر بن الخطاب من جهوده في مجال
التشريع ؟

نستطيع أن نقول في كلمة واحدة : أنه كان يهدف إلى تحقيق مصالح
الناس ، وإذا كانت النصوص الدينية تلزم المسلمين ابتداءً بوجوب تطبيقها ،
بناءً على أنها صادرة عن قوة أسمى من البشر وتفكيرهم ، وعلى أنها لا تخضع
للمسح أو الإلغاء عن طريق العقل البشري - وجب أن نقول إن عمل عمر
على تحقيق مصالح الناس إنما كان في ضوء التزامه ابتداءً - والمسلمين
معه - بالنصوص الدينية في القرآن والسنة . ولهذا كانت مهمته تخالف
مهمة المشرعين الوضعيين الذين لا يلتزمون ، في نقطة البدء ، بتشريع سابق
على تفكيرهم ، التزاماً يمنعهم من إلغائه أو نسخه أو تخطيه .

فالسؤال الأول الذي كان يواجهه عمر - والمسلمون في عهده -
حين تقابلهم واقعة هو إذن : هل في هذه الواقعة نص من القرآن أو السنة ؟
والإجابة عنه هي التي كانت تحدد الخطوة التالية .

وفي معظم الأحوال كانت الإجابة من الأمور الميسورة ، لأن آيات
القرآن كانت تعيش في صدور المسلمين وتتردد على ألسنتهم جميعاً ، وقد
عاشوا ظروف نزولها آية آية ثم أنها قد جمعت ودونت بمشورة عمر في
خلافة أبي بكر الصديق . وسوف نفصل القول في ذلك فيما بعد . كما أن عمر
(م هـ - منهج عمر بن الخطاب)

والصحابه جميعاً كانوا أحرص الناس على الاحتفاظ بكل ما أثر عن الرسول صلى الله عليه وسلم من السنة القولية أو الفعلية أو التقريرية فكانوا أعلم الناس بنصوص السنة ، وقد عاصروا أحداثها يوماً بعد يوم مع الرسول . وبالرغم من أنها لم تجمع وتدون في كتاب واحد يرجعون إليه ، في عصر عمر ، وبالرغم من أن كثير من الصحابة — وعلى رأسهم عمر — كانوا يتخرجون من الإكثار من الرواية عن الرسول ، لأسباب سوف نفصلها فيما بعد — نراهم قد عايشوا عصر الرسالة كله ، وكانوا أحرص الناس على الاقتراب من الرسول ووعى كل ما يقوله أو يفعله ، وهذه حقيقة لا تحتاج إلى تدليل ، ومن هنا كانوا أعلم الناس بنصوص السنة أيضاً .

كان من الميسور إذن على عمر بن الخطاب — والصحابة معه — أن يجيبوا عن هذا التساؤل الذي كان يمثل أولى خطوات منهج عمر في التشريع ، وأن يحددوا ما إذا كان في المسألة المعروضة للبحث نص أم لا . وكان هذا يحدث على الفور في معظم الأحوال ، وإيس في كلها ، لأن الأمور في بعض المسائل لم تكن تجري بمثل هذا اليسر ، إذ أن عمر — وغيره من الصحابة مثله — لم يكن قد أتيج له عند وفاة الرسول أن يعلم كل المسائل التي تكلم فيها ، فإن أحداً منهم لم يلزمه في مواقفه كلها بدون استثناء . فربما تكلم النبي في قضية ما لأحد المسلمين وبقية الصحابة غائبون مشغولون بمصالحهم ومصالح المسلمين ، فلا يعلمها إلا من تحدث النبي معه ، أو من جرى ذكر الخبر أمامه بعد ذلك فاطلع عليه ، ولم تكن السنة تدون في عهد الرسالة ، ومن هنا يتصور أن عمر — وغيره من الصحابة — لم يعلم كل المسائل التي تحدث فيها النبي أو حكم وأن المسائل التي لم يطلع على حديث النبي فيها كانت تحتاج إلى كثير من الجهد أو التحري للإجابة عن هذا السؤال .

يذكر ابن حزم أن كثيراً من الصحابة كان يشغلهم البحث عن مصادر رزقهم فتفتوهم بعض أحاديث النبي ، يقول : « وقد أقر بذلك عمر فقال :

فاتنى مثل هذا من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ألهانى للصفق فى الأسواق . ذكر ذلك فى حديث استئذان أبى موسى ^(١) . ويعقب ابن القيم على بعض المسائل التى خفيت على عمر من حديث النبى صلى الله عليه وسلم فيقول : . . . هذا وهو أعلم الأمة بعد الصديق على الإطلاق . وهو كما قال ابن مسعود : لو وضع علم عمر فى كفة ميزان وجعل علم أهل الأرض فى كفة لرجح علم عمر ^(٢) .

وفى هذه الظروف نستطيع أن نفهم كيف أن عمر كان يراجع من بعض الصحابة فى بعض أحكامه ، فيرجع عنها على الفور ، لأنه كان يكتشف أن الرسول قضى بخلاف ما أداه إليه اجتهاده ، قبل أن يعلم أنه تحدث فى المسألة التى يجتهد فيها . وحين نسلم بأن عمر — وهو من كبار الصحابة ومن أكثرهم ملازمة للرسول صلى الله عليه وسلم — قد فاتته بعض الأحاديث فإن هذا ينطبق بالاولى على غيره من الصحابة ، الذين ربما كانوا أقل منه ملازمة للرسول ، أو مثله ولكن فاتتهم أحاديث عليها عمر أو غيره من المسلمين . وقد أدى هذا إلى بعض المراجعات بين الصحابة بعد عصر الرسالة ، يعيننا منها ما يتصل بموضوعنا . على أنه قبل أن نعرض لهذه المراجعات ينبغى أن نوضح حقيقتين :

أولاهما : هذه المسائل التى اطلع عليها بعض الصحابة وجعلها بعضهم الآخر انحصرت كلها فى دائرة الجزئيات ، فليست من الأصول الرئيسية للإسلام ، لأن القرآن حفظ هذه الأصول ، فعلمها المسلمون جميعاً فى حياة الرسول ، إذ كانت آياته تتردد على ألسنتهم جميعاً ، وإلى هذا كان القرآن مجموعاً ومدوناً بعد موقعة اليمامة فى خلافة أبى بكر . كما أن السنة العملية التى اكتسبت — بحكم تطبيق المسلمين لها منذ عهد الرسالة

(١) الإحكام : ج ٢ ص ١٧٦ .

(٢) أعلام الموقعين : ج ٢ ص ٣٥٣ .

— تواتراً ومعرفة ، اندرجت على كل الصحابة بدون استثناء — قد حفظت كثيراً من أصول الإسلام .

ولو أن المسائل التي تحدث فيها الرسول أمام بعض الصحابة ، ولم يعلمها الآخرون ، كانت مما تضمن أصول الإسلام ، أو كانت من الأهمية والشيوخ بحيث تقابل المسلمين كل يوم في مجال التطبيق ، لاستفاض القول فيها بمجرد حديث النبي صلى الله عليه وسلم عنها أمام بعض المسلمين ، ولأصبحت بذلك من المسائل التي لا يحلمها أحد من الصحابة أو المسلمين مهما كانت منزلته . لكن هذه المسائل التي أدت إلى المراجعات بين الصحابة كانت مسائل جزئية حدثت مرة ، وربما تلاحت سنوات قبل أن يحدث مثلها ، أو كانت مسائل فردية لا تتصل بأصول العقيدة أو التشريع ، ولا بأهدافه العامة .

والثانية : أن عدم معرفة أفراد من الصحابة لبعض أحاديث الرسول لم يؤد إلى ضياع كلمة واحدة من هذه الأحاديث ، لأن كل ما تحدث به النبي كان معروفاً للصحابة كجموع قد لا يعلم أحدهم حديثاً ولكن آخرين يعلمونه . . وعند التطبيق كان كل صحابي حريصاً على أن يتذكر كل ما عليه عن الرسول ليذكره للآخرين ، أو يذكرهم به ، أو يراجع أمير المؤمنين فيه .

كانت السنة إذن معلومة للصحابة ككل في عهد عمر ، وإن جهل بعضهم بعض أحاديثها ، ومن هنا لا تتصور أن يضيع حديث واحد عن الرسول لأنه من المستبعد أن يسكت أحدهم عن أمر طبق فيه حكم مخالف لما عليه عن الرسول . كما أن احتمال وفاة أحدهم مبكراً — قبل أن يحدث ما يدعوه إلى أن يخبر بما علمه من الرسول — احتمال نادر لم يقم عليه دليل . وعلى فرض حدوثه بالنسبة لواحد منهم ، فليس هناك ما يمنع من أن يحدث به آخر أو آخرون سمعوا معه حديث النبي صلى الله عليه وسلم .

أما احتمال أن واحداً فقط من الصحابة قد سمع حديثاً للرسول صلى الله عليه وسلم ولم يسمعه معه آخر ، ثم لم يحدث في حياة الصحابي ما يدعوه إلى أن يحدث به ، حتى مات وضاع الحديث - فهو احتمال مرفوض بالنسبة لأي صحابي ، لأنه يدخل في باب كتمان العلم الذي يعتبر من كبائر الإثم في الإسلام . وكيف يحمل صحابي مسئولية كتمان حديث للنبي عن بقية المسلمين ؟ وعلى فرض حدوثه - وهو مرفوض أصلاً - لو كان موضوع الحديث المكتوم يهم جمهور المسلمين ، لكان الرسول - وهو الحريص على أمته - قد حدث جمهورهم به ، حتى يشيع بينهم - ومن هنا نستطيع أن نقول : أنه لم يضع من حديث الرسول صلى الله عليه وسلم كلمة واحدة تتوقف عليها بعض أمور دينهم أو دنياهم .

... وبعد ، فهل قبل عمر كل ما أخبر به عن الرسول مما لم يشهده في حياته ؟

وهل كانت له خطة معينة بنى عليها موقفه من هذه الأحاديث ؟ وماذا فعل حين خفيت بعض أحاديث النبي على غيره من الصحابة ؟ إن هذا كله يقتضينا أن نتحدث عنه في فصل خاص .

٢ - منهج عمر في إثبات نصوص السنة

لم يكن عمر بالرجل الذي يطمع في غفلته أو حسن ظنه أحد من الناس مهما بلغ من الفطنة وحدة الذكاء ، حتى يزيغ له خبراً ، وبخاصة إذا كان هذا الخبر عن الرسول ، فقد كان عمر رجلاً مهيباً حتى من كبار الصحابة ، وكان أشد ما يكون حين يتصل الأمر من قريب أو بعيد بأمر من أمور الدين . فما ظننا بأمر التشريع التي تتصل بالأعراض والأنفس والأموال ؟ وهذه الهيبة ^(١) التي تجمع الأخبار عليها كان فيها - في حد ذاتها - ضمان يؤكد ، إلى حد كبير صحة الأخبار التي تروى له عن النبي . ولكن ضمان سلبى لا يكفي وحده لتوثيق الروايات . ومن هنا نجد أن عمر لم يكتف به ليقبل كل ما يروى له عن النبي فقد كان يعتمد في تلقيه لهذه الأخبار على نوع من صدق النظرة ونفاذ البصيرة ، مضافاً إليهما ما يعلمه عن محدثه من سوابق في الإسلام ، في حياة الرسول وبعدها ، من حيث دقة الفهم ، وقوة الذاكرة ، وصدق النية والحديث .

ومن المؤكد أن عمر كان يضع في اعتباره أيضاً في هذا المقام الأيناقض الخبر الذي يروى له أصلاً من الأصول المقررة في القرآن والسنة . وقد كان هذا يقتضيه نوعاً من أنواع النقد الداخلى لمضمون الرواية ، إلى جانب النقد الخارجى للرواى وسوابقه التاريخية . فلو أن خبراً روى لعمر يناقض

(١) انظر مثلاً قول أبى الحديد عنه : « كان عمر صعباً ، عظيم الهيبة ، شديد السياسة ، لا يحابى أحداً ولا يراقب شريفاً ولا مشرفاً ، وكان أكابر الصحابة يتحامون ويتفادون من لقائه » واستشهاده على ذلك بامتناع أبى سفيان عن استلحاق زياد بن سمية في حياة عمر وقوله لعلى : أخاف هذا الجالس - يعنى عمر - أن يفرق على أهائى ، وامتناع ابن عباس عن القول بالمول في حياة عمر وقوله : هبته وكان أمراً مهيباً ، وغير ذلك .

أصلاً من الأصول المقررة في القرآن والسنة لرفضه على الفور وضرب بشدة على يد محدثه به ، مهما يكن هذا المحدث ، وذلك أن أصول الإسلام كلها كانت مقررة ومعلومة للمسلمين جميعاً ، وبدون استثناء ، عند وفاة الرسول ، فلم يكن هناك مجال إذن لنسخ أو تعديل أو مخالفة أحد هذه الأصول . وهذا أيضاً في حد ذاته ضمان بأن كل ما يروى لعمر من أخبار عن النبي لا بد أن يكون في داخل الدائرة الإسلامية التي أرسيت قواعدها ليظفر بالقبول ، إذا كان راويه من الموثوق بهم .

ومن المؤكد أيضاً أن عمر كان يعرض مضمون الخبر المروى له على الفكرة العقلية العامة ، المأخوذة من ظروف عصر الرسول وأحداثه وعاداته ، فلو أن خبراً عرض عليه وكان يحتوي مخالفة ولو يسيرة - إعادة من عادات عصر الرسول أو ظرف من ظروفه - لرفضه على الفور ، لأن لكل عصر عاداته وأعرافه الخاصة ، وظروفه التي تتداخل في كل مجال ، حتى في مجال التعبير اللغوي باللفظ . وما يقع فيه كثير من مزيبي الوقائع والأخبار أن يخالفوا - عن طريق السهو أو الجهل - عادة اجتماعية أو شخصية أو لغوية للعصر الذي جرت فيه وقائعهم - أو لإحدى شخصياته ومن هنا يسهل على من لديه فكرة عقلية سابقة عن طبيعة العصر - أن يكتشف زيفهم وكذبهم . ولا بد أن عمر كان يضيف إلى فكرته عن راوي الخبر ، وإلى علمه بعدم مناقضته لأصول الإسلام المقررة - ألا يخالف الخبر المقررات العقلية المأخوذة عن طبيعة عصر الرسول وظروفه ، وعاداته وأعرافه الاجتماعية والشخصية .

وكان المقصود من التثبت العقلي في هذه المراحل الوصول إلى نوع من الاطمئنان القلبي ، يقيس به عمر صحة الخبر الذي يروى له عن النبي ، ويتوقف موقفه منه - من حيث القبول أو الرفض - على نتيجته ، فحتى تحقق هذا الاطمئنان القلبي قبل عمر الخبر على الفور ، وأثبتته ضمن نصوص

السنة الصحيحة التي يلزم المسلمين العمل بها ، ولو كان راوى هذا الخبر فرداً واحداً من الصحابة كما حدث في مواقف كثيرة . على أنه كان يرى في بعض الأحيان ، وهو في مجال إثبات نصوص السنة ، أن الموقف يتطلب شهادة أخرى تؤازر شهادة راوى الخبر ، وهنا كان يهدد برفض الحديث وعقاب محدثه إن لم يشهد له آخر . وربما كان من أسباب هذا أن عمر كان يخاف أحياناً أن يجترأ الناس على التحديث عن الرسول ، فيستغل ذلك بعض ضعفاء الإيمان بمحاولة التقول على النبي صلى الله عليه وسلم ، فأراد أن يعلم الناس أن عمر يطلب شهادة أخرى ، فيفكر هؤلاء مرات ومرات قبل أن يحدثوا عن النبي ، وقد كان من أسبابه أيضاً الرغبة في التثبت من ضبط الراوى ، ودقة سماعه ، وفهمه . ولم يكن السبب هو الشك في تعمله الكذب كما صرح بذلك عمر ، وسيأتى .

على أية حال كان عمر يتطلب نوعاً من الاطمئنان القلبي ، المبني على التثبت العقلي بالنظر إلى راوى ومفهوم الخبر ، ومتى تحقق هذا برواية واحد قبله واكتفى به ، وإلا طلب شهادة أخرى له ، فلم تكن هذه الشهادة الأخرى من شروطه الدائمة لقبوله الأخبار .

والخطوة التالية لقبوله أحد الأخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم أن يعمل بما فيه ، وأن يلغى رأيه إن كان قد اجتهد قبل أن يعلم الخبر ، بخالف اجتهاده مضمون الخبر الذي قبله عن النبي . وكان عمر يرجع على الفور إلى الأخبار التي يقبلها عن النبي ، لأنه كجميع المسلمين ملتزم ابتداء بالنصوص الدينية في القرآن والسنة ، وقد أصبح الخبر الذي قبله أحد هذه النصوص .

لكن ، هل قبل عمر كل الأخبار التي رويت له عن النبي ؟

إنه قد رفض بعضها ، لأنه لم يطمئن إليه — حين عرضه للتثبت العقلي في مراحلها المختلفة — ذلك الاطمئنان الذي اشترطه لقبول الأخبار ،

وكان مافضه أقل بكثير مما قبله ، وهو الوضع الطبيعي والمعقول ، في عهد
كان رواية الأخبار فيه من الصحابة ، وكان المروى عنه هو الرسول .
وسوف نرى أن عمر — بالرغم من توقفه في بعض الأخبار — لم يؤدبه
هذا إلى الشك في عدالة الراوى . وإنما كان يرى أن السبب هو احتمال
نسيانه ، أو توهمه ، أو عدم دقته في السماع ، أو الفهم ، مما يصدق على
الناس بحكم طبيعتهم البشرية التي تتعرض لكل هذه الأمور .

وإذا كان من واجب عمر ألا يقبل كل ما يروى له عن الرسول
إلا بعد أن يطمئن إليه بعرضه على مقياسه هذا ، فقد كان من حقه وواجبه
أيضاً أن يراجع بعض الصحابة فيما خفي عليهم من حديث الرسول ، وأن
يتكفل بجلاء حقيقة الأمر لهم لتصبح نصوص السنة الصحيحة جميعها
ثابتة ومعلومة لكل المسلمين . وحين كان الأمر يتطلب تحقيقاً واسع
النطاق في هذا السبيل ، كان أمير المؤمنين يقوم به عارضا كل ما يسمعه
على مقياسه هذا ، ليصل في النهاية - ومنه المسلمون — إلى ذلك الاطمئنان
القلبي ، المبني على التثبت العقلي الذي شرطه عمر ليثبت نصوص السنة .
وبهذا تداخل منهج عمر هذا في كل ما يتصل بإثبات نصوص السنة ، بحيث
شمل إثباتها لعمر نفسه حين خفيت عنه في حياة الرسول ، وإثبات ما خفي
منها على غيره من الصحابة .

ولنترك الوقائع التاريخية تحدثنا بمختلف المواقف التي نتجت عن تطبيق
عمر لمنهجه هذا في إثبات نصوص السنة ، فقد قبل بعض الأخبار التي رواها
صحابي واحد دون أن يطلب عليها شهادة ، لأنها حظيت عنده بالاطمئنان
القلبي المبني على التثبت العقلي ، وطلب شهادة على بعضها لأنه أراد أن يصل
إلى درجة أعلى من اليقين قبل قبول الخبر ، أو أراد أن يقطع احتمال
التقول على الرسول ، ومن ثم قبل هذه الأخبار حين تحققت هذه الشهادة .

ورفض بعض هذه الأخبار لأنه لم يطمئن إليها ذلك الاطمئنان الذي شرطه لقبول أخبار الرسول .

وأشرف على إعلام بعض الصحابة بما خفي عليهم من سنة الرسول ، بعد تحقيقه في الأمر بما يكفل جلاء السنة وإثباتها أمام جميع المسلمين . ولعل في الأمثلة التالية التي تعتبر التطبيق العملي لمنهج عمر في إثبات نصوص السنة ، ما يزيد هذا المنهج وضوحاً وتفصيلاً .

- ١ -

فمن الأخبار التي قبلها عمر وقد رواها صحابى واحد ، دون أن يطلب عليها شاهداً ما روى في : ميراث المرأة من دية زوجها ، ودية الجنين ، ومعاملة المجوس ، والطاعون ، والتسمى بأسماء الأنبياء .

(١) فقد قضى عمر بالأثر المرأة من دية زوجها شيئاً ، حتى أخبره الضحاك بن سفيان الكلابي - وهو أعرابي من أهل البادية - أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب إليه : أن يورث امرأة أشيم الضبابي من ديته ، فرجع إليه عمر . وكما يقول الإمام الشافعي (ت ٢٠٤ هـ) : **دفعها بلغه خلاف فعله صار إلى حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم وترك حكم نفسه ، وهكذا كان في كل أمره . وكذلك يلزم الناس أن يكونوا (١) .**

ويروى مالك أن عمر طلب من الناس ، وهو بمخى ، أن يخبره كل من علم شيئاً من الدية ، عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، به ، **فقام الضحاك ابن سفيان الكلابي فقال : كتب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن**

(١) الرسالة : ص ٢٦٤ ، وانظر أعلام الموقعين : ج ٢ ص ٣٥٣ ، ٣٦٢ والمبسوط : السرخسي ج ١٠ ص ١٦٦ ، ومجموعة الوثائق السياسية في العصر النبوي والخلافة الراشدة : تحقيق الدكتور محمد حميد الله الحيدر آبادي ص ١٩١ وفيه أن الضحاك بن سفيان كان عاملاً للرسول .

أورث امرأة أشيم الضبابي من دية زوجها . فقال له عمر بن الخطاب ادخل الحباء حتى آتيك . فلما نزل عمر أخبره الضحاك ، فقضى عمر بذلك . قال ابن شهاب : وكان قتل أشيم خطأ ، (١) .

(ب) وخفيت دية الجنين على عمر حتى سأل الناس فقال : د أذكر الله امرأ سمع من النبي صلى الله عليه وسلم في الجنين شيئاً ، فقام حمل بن مالك ابن النابغة فقال : كنت بين جارتين لي - يعني ضرتين - فضررت إحداهما الأخرى بمسطح ، فألقت جنيناً ميتاً . فقضى فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم بغرة . فقال عمر : لو لم أسمع فيه لقضينا فيه بغيره ، أو قال : إن كدنا أن نقضى في مثل هذا برأينا ، فترك اجتهاده للنص (٢) .

وهذه الرواية تدل على أن عمر قد اطمأن إلى خبر حمل بن مالك النابغة وحده ، فقبله وقضى به . لكن هناك بعض الروايات الأخرى تذكر أن المغيرة بن شعبة شهد لعمر بأن النبي صلى الله عليه وسلم قضى بهذا ، وأن محمد ابن سلمة شهد معه بذلك (٣) . والبخاري يذكر هذه الروايات الأخرى ، ومن العسير أن نقبل الروایتين معاً : فإذا كان عمر قد قبل خبر حمل ابن مالك وحده أولاً ، فلم يطلب من المغيرة شهادة على حديثه وقد قبل مضمونه من قبل ؟ وإن كانت رواية المغيرة هي السابقة في الزمن ، وقد قبلها عمر بعد أن طلب عليها شهادة وشهد لها محمد بن مسلمة ، فكيف يقول عمر بعد هذا لحمل بن مالك : أن كدنا لنقضى في مثل هذا برأينا ، وكيف يكون له اجتهاده في المسألة وقد قبل خبراً عن النبي من قبل ؟ كما أننا لا نتصور أن الروايتين وقعتا في موقف واحد ، في يوم واحد ، وإلا جامتا رواية واحدة

(١) الموطأ : ج ٢ ص ١٨٦ .

(٢) الرسالة : ص ٤٢٧ وأعلام الموقعين ج ٢ ص ٣٦٢ ، وقد علق عليه الرحوم الشيخ أحمد محمد شاكر بأنه حديث متصل صحيح ، وأورد مصادره . فانظره إن شئت في الرسالة .

(٣) انظر : صحيح البخاري كتاب الديات باب جنين المرأة .

تأزر على الأخبار بها عن النبي صلى الله عليه وسلم ثلاثة من الصحابة هم حمل ابن مالك والمغيرة ومحمد بن مسلمة .

على أية حال فإن في موقف عمر بما يروى له عن النبي ما يتسع — في مجموعه — لكل من الروايتين منفردة . لكننا نميل إلى ترجيح الثانية ، حيث ذكرها البخاري في روايات متتالية بسند متصل صحيح^(١) ، وقبل رواية رجالها بشرطه في الرواية ، مما لا يتوفر في الرواية الأولى .

ويمكن أن يقال أيضاً : لعل عمر — بعد أن قبل رواية حمل بن مالك وحده ، ثم أخبره المغيرة بمضمونها — طلب منه شهادة ، لأنه كان في موقف خاص أراد عمر فيه ألا يقال بين الناس : إنه يقبل كل ما يروى له دون أن يطلب عليه شهادة ، وقد ثبت أن عمر كان يفعل مثل ذلك لهذا السبب ، دون أن يتشكك في الصحابي الذي يروى له .

(ج) وتحير عمر كيف يعامل المجوس المقيمين في الدولة الإسلامية مالياً وليسوا بأهل كتاب ، حتى أخبره عبد الرحمن بن عوف أن الرسول أخذ الجزية من مجوس هجر ، فأخذها عمر منهم ، وقبل خبر ابن عوف^(٢) .

(د) وخفي على عمر حديث النبي في الطاعون ، حتى أخبره به عن الرحمن ابن عوف ، فقد خرج عمر يريد الشام ، فبلغ (سرغ) ، وعلم أن الطاعون قد اشتعل بأرض الشام ، فاستشار المهمـاجرين ، فاختلفوا بين الدخول والامتناع بالرجوع عن الشام . ثم دعا الأنصار فاختلفوا أيضاً ، فاستشار من حضر من رؤساء قریش فقالوا جميعاً : نرى أن ترجع بالناس فعزم على الرجوع . ثم جاء عبد الرحمن بن عوف — وكان متخلفاً عن الناس لم يشهدهم بالأمس — فقال : وقد رأى المسلمين يستعدون للرجوع — ما شأن

(١) صحيح البخاري : كتاب الديات ، باب جنين المرأة .

(٢) أعلام الموقعين : ج ٢ ص ٣٥٣ ، والإحكام : ابن حزم ج ٢ ص ١٢٧ .

الناس ؟ فأخبر الخبر ، فقال : عندي من هذا علم : فقال له عمر : فأنت عندنا
الأمين المصدق ، فماذا عندك ؟ قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقول : إذا سمعتم بهذا الوباء ببلد فلا تقدهوا عليه ، وإذا وقع وأنتم به فلا
تخرجوا فراراً منه ^(١) ، فحمد عمر الله وقبل خبر عبد الرحمن . ولاحظ
أن حديث النبي في الطاعون لم يخف على عمر فحسب ، بل خفي على جمهور
المهاجرين والأنصار الذين استشارهم عمر ، حتى أن أبا عبيدة بن الجراح
قال لعمر حين عزم على الرجوع قبل أن يأتي ابن عوف : أفراراً من قدر
الله يا عمر ؟ فقال عمر : لو غيرك قالها يا أبا عبيدة ! نعم نفر من قدر الله
إلى قدر الله . . . رأيت لو كان لك إبل فمبطت بها واديا له عدوتان إحداها
خصيبة والأخرى جدبية ، ألسنت أن رعيت الخصيبة رعيتها بقدر الله ؟
وأن رعيت الجدبية رعيتها بقدر الله ^(٢) .

فاستشارة عمر للمهاجرين والأنصار ، واختلاقم بين الرجوع والدخول
ثم المناقشة التي دارت بين عمر وأبي عبيدة — وهما من أعلام الصحابة —
دليل على أنهم جميعاً قد خفي عليهم حديث النبي في الطاعون ، حتى قدم
عبد الرحمن بن عوف فأخبرهم به ، ولو أن أحدهم علمه لما حدثت المشورة
أو المناقشة . ومن هنا نستطيع أن نقول مع ابن حزم : أن حديث النبي
صلى الله عليه وسلم في الطاعون قد جهله عمر وأبو عبيدة وجمهور
الصحابة ^(٣) . وهذا يدل على أن الرسول قد تحدث به في غياب جمهورهم ،
وفي مناسبة خاصة حضرها عبد الرحمن بن عوف ، ولم ينقل حديثه لأحد
من الذين خرجوا مع عمر يريدون الشام سنة ١٧ أو سنة ١٨ هـ .

(١) موطأ مالك ج ٣ ص ١٩٩ والطبقات الكبير لابن سعد ج ٣ ص ٢٠٣ ، وتاريخ
الطبري ج ٤ ص ٥٨ وأحكام القرآن للجصاص ج ١ ص ٥٣٤ ، والإحكام لابن حزم ج ٢
ص ١٢٧ والسكامل لابن الأثير ج ٢ ص ٢٧٥ ، وأعلام الموقعين ج ٣ ص ٢٥٣ .

(٢) المراجع السابقة .

(٣) الإحكام : ج ٢ ص ١٢٧ .

(هـ) وما خفي على عمر جواز التسمي بأسماء الأنبياء ، فقد نهى عنه حتى أخبره طلحة أن النبي صلى الله عليه وسلم كناه أبا محمد ، فأمسك ولم يتباد في النهي (١) .

— ٢ —

ومن الأخبار التي طلب فيها عمر شهادة . ثم قبلها بعد تقديم هـ—ذه الشهادة ما روى في قصة الاستئذان ، وحديث بناء بيت المقدس ، فقد روى مالك أن أبا سعيد الخدري قال : كنت جالسا في مجالس الأنصار ، فجاء أبو موسى فزعا ، فقلنا له : ما أفرعك ؟ قال : أمرني عمر أن آتية ، فآتيته ، فاستأذنت ثلاثا ، فلم يؤذن . فرجعت . فقال : مامنعك أن تأتيني ؟ قلت : جئت فاستأذنت ثلاثا فلم يؤذن لي وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم : إذا استأذن أحدكم ثلاثا فلم يؤذن له فليرجع . قال : لتأتين على هذا بالبينة . فقال أبو سعيد : لا يقوم معك إلا أصغر القوم . فقام أبو سعيد معه فشهد له (٢) . .

وقد قال عمر لأبي موسى : إني لم أتهمك ، ولكن الحديث عن رسول الله شديد . وفي بعض الروايات : ولكنني خشيت أن يقول الناس على الرسول صلى الله عليه وسلم (٣) .

وفي سنة ١٧ هـ أراد عمر توسيع المسجد النبوي بالمدينة ، فاشترى ما حوله من الدور ، وكان للعباس بن عبد المطلب بيت بجواره ، فطلب إليه عمر أن يبيعه ، أو يبني له بيتا آخر بدلا منه في أي مكان من المدينة ، أو يتصدق به لتوسيع مسجد المسلمين ، فرفضها العباس جميعا وطلب من عمر أن يحتكما إلى أبي بن كعب فقال أبي : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول :

(١) أعلام الموقعين : ج ٢ ص ٣٥٣ .

(٢) موطأ مالك : ج ٢ ص ٢٢٤ ، وأحكام القرآن للجصاص ج ٣ ص ٣٨٣ .

(٣) المرجعان السابقان .

إن الله أوحى إلى داود أن ابن لي يبتأ أذكر فيه ، فخط له خطة بيت المقدس ، فدخل فيها بيت رجل من بني إسرائيل رفض أن يبيعه ، فحدث داود نفسه أن يأخذه منه ، فأوحى الله إليه : أن ياد داود أمرتك أن تبني لي بيتا أذكر فيه ، فأردت أن تدخل في بيتي الغضب ، وليس من شأني الغضب وأن عقوبتك ألا تبنيه . فقال : يارب . . نعم ولدي . قال من ولدك (أى من يبنيه) . فأخذ عمر بمجامع ثياب أبي كعب وقال : جشتك بشي فحشت بما هو أشد منه ، لتخرجن مما قلت . فجاء يقوده حتى أدخله المسجد ، فأوقفه على حلقة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فيهم أبو ذر فقال : إني نشدت الله رجلا سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يذكر حديث بيت المقدس حين أمر الله داود أن يبنيه ، إلا ذكره : فقال أبو ذر : أنا سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم . وقال آخر : أنا سمعته . وقال آخر : أنا سمعت فأرسل عمر أيما ، فأقبل أبي عليه فقال : يا عمر ، أتهمني على حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ فقال عمر : يا أبا المنذر ، أنا والله ما أتهمك عليه ، ولكني كرهت أن يكون الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ظاهراً . ثم قال عمر للعباس : اذهب فلا أعرض لك في دارك فقال العباس أما إذ فعلت هذا فإني قد تصدقت بها على المسلمين ، أوسع بها عليهم في مسجدهم . أما وأنت تخاصمني فلا . فخط له عمر داراً أخرى (١) ، وبنائها من بيت مال المسلمين ، وفي الرواية التي ذكرها الذهبي أن عمر قال لأبي : أما أني لم أتهمك ، ولكني أحببت أن أثبت (٢) .

وقد ذكرنا الرواية التي أوردت أن المغيرة بن شعبة شهد بأن النبي صلى الله عليه وسلم قضى في الجنين بغرة ، فطلب منه عمر أن يأتي بشاهد آخر على ذلك ، فشهد له محمد بن سلمة ، إلى جانب الرواية التي أوردت أن

(١) انظر : كتاب الطبقات الكبير لابن سعد ج ٤ ، قسم ١ ، ص ١٣ ، ١٤ .

(٢) تذكرة الحفاظ : ج ١ ص ٨ .

عمر قبل خبر حمل بن مالك بن النابغة في ذلك ، ولم يطلب منه شاهداً آخر عليه .

كان عمر إذن يهدف — عندما يطلب على الخبر شهادة أخرى — إلى التثبت من الرواية ، حين لا يطمئن قلبه تماماً إليها ، لأى سبب من الأسباب التى ترجع في معظمها إلى الرغبة في تحرى الدقة في رواية الراوى ، وفهمه ، وضبطه . لا إلى الشك في صدقه وعدالته . وإلى جانب ذلك كان عمر حريصاً على ألا يتحدث الناس بأن عمر يقبل كل خبر يروى له عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، فيتقول بعض ضعفاء الإيمان عليه . فأراد أن يشتهر بينهم أنه قد طلب من بعض الصحابة شهادة أخرى على حديثهم . وهذا وقد كان لبعض كبار الصحابة عند عمر منزلة خاصة بحيث صرح أنه يثق في حديثهم ، وأنهم غير متهمين عنده . ومنهم عبد الرحمن بن عوف الذى قبل حديثه وحده في معاملة المجوس ، وفي الطاعون وقال له عندئذ : أنت عندنا الأمين المصدق ، فإذا عندك (١) ؟ . ومنهم سعد بن أبى وقاص الذى قال لابنه عبد الله بن عمر : إذا حدثك سعد بشيء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا تسأل عنه غيره (٢) .

ومن الأخبار التى رفضها عمر حين روجع فيها ما روى في تيمم الجنب ، ونفقة المطلقة بائناً وسكناًها . فقد روى ابن القيم أن تيمم الجنب قد خفى على عمر فقال : لو بقى شهراً لم يصل حتى يغتسل (٣) . ولهذا يروى الجصاص أن عمر كان يفسر الملامسة في قوله تعالى : « وإن كنتم مرضى أو على سفر

(١) انظر قصة الطاعون السابقة .

(٢) المسند : ابن حنبل ج ١ ص ١٩٢ .

(٣) أعلام الموقعين : ج ٢ ص ٣٥٣ .

أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً (١) ذبأها للمس باليد ، فكان يوجب الوضوء بلمس المرأة الأجنبية ، ولا يجزئ التيمم للجنب (٢) . ولم يروا الجصاص رجوع عمر عن رأيه هذا . ويذكر الشوكاني أن مشروعية التيمم للجنب عند عدم الماء قد دل عليه الحديث الصحيح عن الرسول ، مثل ما يروى عن عمران بن حصين قال : « كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر فصلى بالناس ، فإذا هو برجل معتزل ، فقال : ما منعك أن تصلي ؟ قال : أصابني جنابة ولا ماء . قال : عليك بالصعيد فإنه يكفيك » — وقد رواه البخاري ومسلم وأحمد — ويقول الشوكاني : إن العلماء قد أجمعوا على هذا . ولا يخالف فيه أحد من الخلف ولا من السلف ، إلا ما جاء عن عمر بن الخطاب وعبد الله بن مسعود ، وحكي مثله عن إبراهيم النخعي ، من عدم جوازه للجنب .
وقيل : « إن عمر وعبد الله رجعا عن ذلك » (٣) .

ليكن يبدو أن الشوكاني لم يترجم عنده ما قبل عن رجوع عمر وابن مسعود عن رأيهما . لأنه يقول بعد ذلك إن عمر « قد نسي تيمم الجنب ، وذكره عارفه فلم يذكر » (٤) ، والجصاص وابن القيم أيضاً لم يذكر رجوع عمر عن هذا ، ويبدو عندهما أنه كان رأيه إلى آخر حياته . وتعبير الشوكاني (نسي ، وذكر) يدل على أن بعض الصحابة كان يرى أن عمر قد علم هذا الحكم في حياة الرسول ، ثم نسيه بعده ، فقال بهدم تيمم الجنب ، فراجعته في ذلك وأراد أن يذكره به فلم يذكره ، ومن ثم لم يأخذ بالمراجعة .

ومع تسليمنا بإمكان النسيان والخطأ بالنسبة لجميع البشر ، حتى بالنسبة

(١) للائدة : ٦

(٢) أحكام القرآن للجصاص : ج ٢ ص ٤٥٠ .

(٣) نيل الأوطار : ج ١ ص ٣٢٢ .

(٤) المرجع السابق : ج ٧ ص ١٠٧ .

لرجل عبقرى مثل عمر — نعتقد أنه كان من حق عمر أن يرفض ما لم يطمئن إليه قلبه في أمور التشريع ، ولو كان عدم اطمئنانه هذا راجعا إلى النسيان ، لأنه لا حيلة للإنسان فيه ، وقد بذل كل جهده ليتذكر فلم يذكر .

ولعل عمر لم يطلع عليه في حياة الرسول ، فلما حدث به ، وحاول محدثه أن يذكره لم يذكر ، لأنه لم يعلم أصلا ، ثم وجد عبد الله بن مسعود يؤيده في موقفه فاستمر عليه . وقد استتبع هذا الموقف من مراجعة بعض الصحابة لعمر ورفضه هذه المراجعة ، ما رواه الجصاص من اختلاف السلف في معنى الملامسة في الآية ، فيروى عن علي بن أبي طالب ، وعبد الله بن عباس ، وأبي موسى الأشعري ، والحسن أنها كناية عما يوجب الغسل . وأن عمر وابن مسعود كانا يقولان إن المراد اللبس باليد ، وأن الآية نزلت فيما يوجب الوضوء ، ولا يقولان بتيمم الجنب ^(١) . وقد أدى هذا الاختلاف أيضا إلى اختلاف الأئمة بعد عصر الصحابة في لمس المرأة الأجنبية ، ورووا في ذلك أحاديث عن النبي ، وليس من هدفنا الآن أن نفصل القول في خلاف الأئمة ، أو في الأحاديث التي رووها . وكل ما نهدف إليه هو أن عمر — ومعه ابن مسعود — رفضا القول بتيمم الجنب ، لأنهما لم يذكر أن النبي قال به ، كما أن عمر لم يطمئن قلبه إلى مراجعة بعض الصحابة فيه . ولعل المسألة باعتبارها قليلة الحدوث عادة — لم تكن من الأهمية بحيث تظفر بموقف يجمع عددا كبيرا من الصحابة ، ويتضح فيه لعمر أن النبي شرع تيمم الجنب ، ثم كان تأييد صحابي جليل كابن مسعود له هنا من أسباب عدم قبوله للمراجعة فيه . وليس من شأننا أن نتنصر لموقف عمر ، ولنتأنج مقياسه الذي كان يقيس به صحة الخبر ، وكل ما نقرره أنه كان من حقه أن يرفض ما لم يطمئن إليه قلبه في أمور التشريع . لكن من حق البحث بعد ذلك أن ينتهي إلى تأييد وجهة نظره أو مخالفتها .

وقد رفض عمر أيضا الخبر الذي رواته فاطمة بنت قيس التي طلقها زوجها بائناً في حياة الرسول ثم قالت في خلافة عمر : إن الرسول لم يجعل لها سكنى ولا نفقة ، فلما أخبر عمر بذلك قال : لا تترك كتاب الله وسنة نبيها لقول امرأة لعلماء حفظت أو نسيت ^(١) . فلم يقبل روايتها وجعل للمطلقة بائناً السكنى والنفقة .

ومن المتفق عليه أن للمعتدة من طلاق رجعي النفقة والسكنى ، وكذلك الحامل ، لقوله تعالى : « أسكنوهن حيث سكنتم من وجدكم » ، وقوله : « وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن » ^(٢) ، أما المبتوتة - إذا لم تكن حاملاً - فقد رأى عمر بن الخطاب أن لها السكنى والنفقة ، ثم رأى بعده أحمد بن حنبل ، وداود الظاهري ، وأبو ثور ، واسحق وغيرهم أنه لا سكنى لها ولا نفقة ، وقد رأى مالك والشافعي أن لها السكنى ، ولا نفقة لها .

وقال ابن رشد محققاً في عبارة موجزة سبب الخلاف ، مناقشاً الأدلة : (وسبب اختلافهم اختلاف الرواية في حديث فاطمة بنت قيس ومعارضة ظاهر الكتاب له .

(فاستدل من لم يوجب لها نفقة ولا سكنى بما روى في حديث فاطمة بنت قيس أنها قالت : طلقني زوجي ثلاثاً على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأثبت النبي صلى الله عليه وسلم فلم يجعل لي سكنى ولا نفقة . - أخرجه مسلم - وفي بعض الروايات أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : إنما السكنى والنفقة لمن لزوجها عليها الرجعة . وهذا القول مروى عن علي وابن عباس وجابر بن عبد الله .

(وأما الذين أوجبوا لها السكنى دون النفقة فإنهم احتجوا بما رواه

(١) المرجع السابق ج ٣ ص ٥٦٦ .

(٢) المطلاق ٦

مالك في موطنه من حديث فاطمة المذكورة ، وفيه : فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم : ليس لك عليه نفقة ، وأمرها أن تعتد في بيت ابن أم مكتوم ، ولم يذكر فيه إسقاط السكنى فبقى على عمومته في قوله تعالى . « أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم » . وعللوا أمره عليه الصلاة والسلام لها بأن تعتد في بيت ابن أم مكتوم بأنه كان في لسانها بذاء .

وأما الذين أوجبوا لها السكنى والنفقة (وهو رأى عمر بن الخطاب ، وعمر بن عبد العزيز ، وأهل الكوفة ، والحنفية على وجه العموم) فصاروا إلى وجوب السكنى لها بعموم قوله . « أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم » ، وصاروا إلى وجوب النفقة لتكون النفقة تابعة لوجوب الإسكان في المعتدة من طلاق رجعي ، وفي المعتدة الحامل ، وفي الزوجة نفسها حال قيام الزوجية . وبالجمله فحيثما وجبت السكنى في الشرع وجبت النفقة . وروى عن عمر أنه قال في حديث فاطمة هذا : لا ندع كتاب نبينا وسنته (١) لقول امرأة . يريد قوله تعالى « أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم ... الآية » ، ولأن المعروف من سنته صلى الله عليه وسلم أنه أوجب النفقة حيث تجب السكنى .

وقد علق ابن رشد على الخلاف بأن ضعف الرأى الذى يقول بأن لها السكنى دون النفقة ، وترك الرايين الآخرين دون أن يرجح أحدهما على الآخر حيث قال : « فذلك الأولى في هذه المسألة : أما أن يقال أن لها الأمرين جميعا مصيرا إلى ظاهر الكتاب والمعروف من السنة ، وأما أن يخص هذا العموم بحديث فاطمة المذكور . وأما التفريق بين إيجاب السكنى والنفقة فمفسر ، ووجه عسره ضعيف دليله (٢) » .

فقد رفض عمر إذن أن يقبل رواية فاطمة بنس قيس ، لأنه رأى أنها

(١) هكذا في الأصل ، ويبدو أن العبارة محرفة وأن أصلها (لا ندع كتاب ربنا وسنة

نبينا) .

(٢) بداية المجتهد : ج ٢ ص ٧٨ ، ٧٩ بتصرف يسير .

تعارض نصاً ثابتاً في القرآن ، وهو آية « أسكنوهن من حيث سكنتم » (١) ، وإذا ثبتت السكنى بآية من القرآن فقد ثبتت النفقة أيضاً ، بسنة الرسول التي أوجبت النفقة حيث تجب السكنى ، وعمر لم يتهم فاطمة بنت قيس بتعمد الكذب على الرسول ، ولسكنه رأى أنها ربما وهمت أو نسيت . أى أنه رفض أن يدع نصاً قطعياً ثابتاً بالقرآن ، لرواية فردية لم يطمئن إلى صحة صدورها من النبي . ولم يكن عمر وحده هو الذي رفض قبول رواية فاطمة بنت قيس ، فقد شاركه في هذا بعض السلف الذين يعتقد برأيهم في هذا المجال حتى قيل : « إنه قد ظهر من السلف النكير على راوى هذا الحديث » . وهذا دليل على أنه قد وجدت بعض القرائن التي آزت عمر في رفضه لهذا الحديث . قال الجصاص : (واحتج المبطلون للسكنى والنفقة ومن نفي النفقة دون السكنى بحديث فاطمة بنت قيس هذا ، وهذا حديث قد ظهر من السلف النكير على راويه) .

(وقالت عائشة : لا يضرك ألا تذكر حديث فاطمة بنت قيس) .

(وقال ابن المسيب : تلك امرأة فتنت الناس) .

(وقال أبو سلمة : أنكر الناس عليها ما كانت تحدث به) .

(وكان أسامة إذا ذكرت فاطمة من ذلك شيئاً رماها بما كان في يده .. فلم يكن ينكر عليها هذا النكير إلا وقد علم بطلان ما روته) . ثم يقول الجصاص معلقاً على ذلك : (فظهر النكير من السلف على فاطمة ، ومعارضة حديث عمر لإياه يلزم الفريقين من نفاة السكنى والنفقة ، أو من نفي النفقة وأثبت السكنى (٢)) .

(١) « أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يرضن حملهن » الطلاق : ٦ .
(٢) أحكام القرآن : ج ٣ ص ٦٧ باختصار .

رأى عمر إذن أن آية (أسكنوهن من حيث سكنتم) لا تفرق بين الرجعية وغيرها في وجوب السكنى للمطلقة على وجه العموم ، وأن سنة الرسول كانت توجب النفقة حيث وجبت السكنى . ثم قالت فاطمة بنت قيس أن الرسول لم يجعل لها سكنى ولا نفقة حين طلقت بائنا ، ولم يكن هناك دليل على ذلك إلا قولها ، ولم يطمئن إلى روايتها الاطمئنان الذى يقيس به صحة الرواية عن الرسول ، والمبنى على السوابق التاريخية ، والنظرة النافذة الناقدة لمضمون الرواية ، فرفض أن يدع العموم المفهوم من نص الآية ، وما يستتبعه من سنة الرسول فى حمل النفقة على السكنى لقوم امرأة لعلمها نسيت أو وهمت . ولم يقطع عمر بتعمدها الكذب على الرسول ، وإلا لكان له معها شأن آخر ، لكنه كذلك لم يستطع أن يطمئن إلى روايتها الاطمئنان الكافى لتخصيص عموم آية من القرآن . . ومن هنا رفض روايتها .

وسواء أصاب عمر الحقيقة فى رفضه هذا أو جانبه الصواب ، فإن أحدا لا يستطيع أن ينكر عليه حقه فى رفض ما رآه يتعارض مع القرآن ، ولم يطمئن إلى صحته بحيث يخصص آية منه والمسألة بعد ذلك اجتهادية من واجب كل من يتعرض لها أن يذل أقصى جهده فى تحرى الحقيقة فيها ، ثم من واجبه بعد ذلك أن يعمل بما أداه إليه اجتهاده حيث يرى فيه الصواب ولعل الاجتهاد هو الحالة الوحيدة التى يثاب فيها كل المجتهدين حتى من جانبيهم الصواب لأنهم بذلوا وسعهم ، والله لا يكلف نفسا إلا وسعها . .

فإذا أضفنا إلى ذلك قول عائشة السابق — وهى من أعلم الناس بمثل هذه الأمور — « لا يضرك ألا تذكر حديث فاطمة بنت قيس » ، وأن بعض السلف كانوا ينكرون عليها ما كانت تحدث به ، وأن نصوص القرآن القطعية المتواترة تحتاج إلى نصوص على جانب كبير من الثبوت والصحة حتى تخصصها ، وأن فى عموم الآية الذى اختاره عمر ، مراعاة للعوامل الإنسانية فى معاملة

المطلقة ، بحيث تجب لها السكنى والنفقة ، حتى تنظم أمور معيشتها وسكنائها بعد الطلاق ، وأن هذا العامل الإنسانى كان من الأصول العامة التى أقرها الإسلام فى المعاملات والأحوال الشخصية — فإن هذا كله سوف يقودنا إلى أن نتفهم موقف عمر فى رفضه لحديث فاطمة هذا ، وأن نقدره التقدير الصحيح الذى ينبع من فهمنا لمنهجه فى تلقى أحاديث الرسول التى لم يسمعها منه ، ولم يشهدها معه .

وقد رأى الجصاص — الذى يؤيد عمر فى موقفه من هذا الحديث — أنه يمكن قبول حديث فاطمة مع تأويله بما يتفق مع رأى عمر فقال : (وللحديث عندنا وجه صحيح يستقيم على مذهبنا فيما روته من نفي السكنى والنفقة ، وذلك لأنه قد روى أنها استطلت بلسانها على أحمامها ، فأمرها بالانتقال ، وكانت (هى) سبب النقلة ، قال تعالى : « لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة »^(١) ، وقد روى عن ابن عباس فى تأويله : أن تستطيل على أهله فيخرجوها ، فلما كان سبب النقلة من جهتها كانت بمنزلة الناشزة . فسقطت نفقتها وسكنائها جميعا ، فكانت العلة الموجبة لإسقاط النفقة هى الموجبة لإسقاط السكنى^(٢) .

فالجصاص يرى أن الأصل أن لها السكنى والنفقة ، لسكنها — باستطاعتها على أحمامها — كانت سبب الخروج ، فكانها أسقطت حقها فى السكنى ، ومن ثم سقطت النفقة التى تتبعها وهذه حالة خاصة تستثنى من الحكم العام الذى يعطيها حق السكنى والنفقة ولا تنفيه وعندئذ يمكن قبول حديث فاطمة هذا على أنه الاستثناء الذى لا يلغى الأصل .

لكننا نلاحظ أن آية « لا تخرجوهن من بيوتهن » نزلت فى المطلقة طلاقا رجعيا ، بدليل قوله تعالى بعد ذلك ، فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن

(١) سورة الطلاق : الآية الأولى .

(٢) أحكام القرآن : ج ٣ ص ٥٦٨ .

بمعروف أو فارقوهن بمعروف، وأما فاطمة بنت قيس فكانت مطلقة بآئنا .
وقد أشار إلى هذا من قبل أستاذنا الجليل على حسب الله (١) .

ويروى الشوكاني - إلى جانب الأقوال الثلاثة التي رواها ابن رشد
وضعف أحدها - أن بعض الفقهاء ذهبوا إلى أنها تستحق النفقة دون
السكنى (٢) ؛ وهذا هو الاحتمال العقلي الرابع والآخر في المسألة ١١

على أنه يجب علينا أن نذكر أن كثيراً من العلماء الذين يعتد برأيهم مثل
أحمد وداود وأبي ثور واسحق قد قبلوا رواية فاطمة ودافعوا عن صحتها ،
وذهبوا إلى أن المطلقة بآئنا لا تستحق سكنى ولا نفقة . وقد دافع الشوكاني
أيضاً عن هذا الرأي وذهب إلى أن حديث فاطمة « نص صريح صحيح ،
فقال : (وأما ما قيل من أنه يخالف للقرآن فوهم ، فإن الذي فهمه السلف من
قوله تعالى « لا تخرجوهن من بيوتهن » هو ما فهمته فاطمة من كونه في
الرجعية ، لقوله في آخر الآية « لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً » ، لأن الأمر
الذي يرعى إحداثه هو الرجعة لا سواه ، وهو الذي حكاه الطبري عن قتادة
والسدي والضحاك ، ولم يحك عن أحد غيرهم خلافه .

(فإن سلم العموم في الآية (يعني عمومها في الرجعية والبائن) - لكان
حديث فاطمة المذكور مخصصاً له ، وبذلك يظهر أن العمل به ليس يترك
للكتاب العزيز . كما فهمه عمر فيما أخرجه عنه مسلم .

(فإن قلت : إن قوله وسنة نبينا يدل على أنه قد حفظ في ذلك شيئاً من
السنة يخالف قول فاطمة ، لما تقرر من أن قول الصحابي من السنة - قلت :
صرح الأئمة بأنه لم يثبت شيء من السنة يخالف قول فاطمة ، وما وقع في بعض
الروايات عن عمر أنه قال : سمعت الرسول صلى الله عليه وسلم يقول : لها

(١) انظر : أصول التفسير الإسلامي ص ٤٨ .

(٢) نيل الأوطار : ج ٧ ص ١٠٥ .

السكنى والنفقة . فقد قال فيه الإمام أحمد : لا يصح ذلك عن عمر ، وقال الدارقطني : السنة بيد فاطمة قطعا ، وأيضا تلك الرواية عن عمر عن طريق إبراهيم النخعي ومولده بعد موت عمر بسنين ، وقال العلامة ابن القيم : ونحن نشهد بالله شهادة نسأل عنها إذا لقيناه أن هذا كذب على عمر وكذب على الرسول صلى الله عليه وسلم وينبغي ألا يحمل الإنسان فرط الانتصار للمذهب والتعصب على معارضة السنن النبوية الصحيحة الصريحة ، بالكذب البحت ، فلو يكون هذا عند عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم لخرست فاطمة وذووها (١) ، ثم يدافع الشوكاني عن كون الراوى امرأة ، بأنها مشهورة بالحفظ ، ولا يرد أحد رواية امرأة لمجرد أنها امرأة ، احتمال النسيان أمر مشترك بينهما وبين من اعترض عليها ، فإن عمر قد نسي تيمم الجنب ، وذكره عارفه فلم يذكر ، ونسى (وآ تيمم إحداهن قنطاراً) حتى ذكرته امرأة ، ونسى (إنك ميت وإنهم ميتون) حتى سمع أبا بكر يتلوها (٢) .

ويهمنا الآن أن نفرق بين شيئين مختلفين :

الأول : الانتصار لرفض عمر لرواية فاطمة بنت قيس ، أو الانتصار لما رآه مخالفوه . وليس هذا من أهدافنا في هذا المقام .

الثاني : — وهو ما يعنيننا هنا — تقرير أن عمر قد رفض رواية فاطمة لأنه لم يقتنع بصحتها ، حيث لم تلق عنده ذلك الاطمئنان القلبي ، والتثبت العقلي المبنيين على السوابق ، وتجارب السنين الطويلة ، والنظرة النافذة لاضمون الرواية . وقد أيدته في هذا بعض السلف الذين يعتد برأيهم . وقد كان هذا الرفض من حقه ، بل من واجبه ، والأمر يتصل بأمور التشريع التي يتولى عمر مسؤولية تطبيقها بين المسلمين . والمسألة بعد هذا اجتهادية تتطلب كثيراً من التعسف للقطع بصحة أحد الرأيين قطعاً يلغى الرأى الآخر

(١) نيل الأوطار : ج ٧ ص ١٠٥ ، ١٠٦ .

(٢) الرجم السابق ص ١٠٧ .

إلغاء نهائياً ، فنحن نوافق الشوكاني على أن آية (لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن) نزلت في الرجعية بدليل ما بعدها . ولكن آية « أسكنوهن من حيث سكنتم ، في نفس السورة ، عامة لا تفرق بين الرجعية وغيرها ، وهي التي عناها عمر في قوله (لا تترك كتاب الله) ، وقد قال ابن رشد فيما نقلناه عنه من قبل : « وأما الذين أوجبوا لها السكنى والنفقة فصاروا إلى وجوب السكنى لها بعموم قوله « أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم » . فمن حق عمر إذن أن يرى تعارضاً بين العموم في هذه الآية وبين مضمون حديث فاطمة .

كما أن عمر لم يرفض روايتها لمجرد كونها امرأة ، فإنه قد قبل مراجعة امرأة أخرى وهو على المنبر حين ذكرته بآية « وآتيتهم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً » ، حتى قال : كل الناس أفقه من عمر حتى النساء في البيوت (١) . وهذا لأنها ردت به إلى نص يقيني ، آية في القرآن يحفظها الجميع ، وأما فاطمة فلم تظفر روايتها بما يقارب هذا اليقين ، وبخاصة أن قبول روايتها كان موجباً لتخصيص عموم آية من القرآن .

أما جواز النسيان على عمر في هذه القصة — فهو احتمال مرفوض ، إذ لو كان قد شهد هذا الحكم من الرسول صلى الله عليه وسلم مع فاطمة ونسبه — وهو في حد ذاته احتمال بعيد — لذكرته فاطمة به ، وهو ما لا تذكره الروايات ، بل لو كان أحد من الصحابة الذين يثق عمر في ضبطهم وأمانتهم قد أيدها في روايتها ، أو لو أنها استطاعت بأى طريق أن تشهد على صدق روايتها بما يطمئن عمر — لقبول روايتها على الفور ، لكننا قرأنا رأى عائشة السابق فيها . (لا يضررك ألا تذكر حديث فاطمة بنت قيس) .

ثم إننا — من جهة أخرى — نوافق الشوكاني على شيئين :

الاول : على رفض بعض الروايات التي روت أن عمر قال : سمعت الرسول صلى الله عليه وسلم يقول : لها السكنى والنفقة ، لانه - كما قال الشوكاني - لو كان عند عمر حديث عن النبي يخالف ما روته فاطمة لخرست هي وذروها ، ولكان لعمر منها موقف آخر أشد بكثير من وصفها بأنها « لعلمها نسبت أو وهمت » .

الثاني : نوافق الشوكاني أيضاً على أن قبول رواية فاطمة لا يؤدي إلى إلغاء أو نسخ شيء من النصوص المتواترة ، وإنما تؤدي لحسب إلى تخصيص العموم في آية « أسكنوهن من حيث سكنتم » بحيث يقتصر الحكم فيها على الرجمية دون البائن ، ولا شيء في الإسلام يمنع من هذا ، بل قد حدث مثله . ومن هنا كان السبب الوحيد لرفض عمر لرواية فاطمة هو : أنها لم تلق عنده ذلك الاطمئنان القلبي والتثبت العقلي المبنيين على سوابق الراوى ومضمون روايته ، وهو ما اشترطه عمر - كما سبق - ليقبل ما يروى له عن الرسول صلى الله عليه وسلم بما لم يشهده .

في كل الأخبار السابقة تذكر الروايات أن عمر روجع في أحاديث نسبت إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، فقبل بعضها من راويها وحده بدون أن يطلب منه شهادة على روايته ، وقبل بعضها الآخر بعد مؤازرتها بشهادة ، ورفض بعضها لأنها لم تظهر عنده بذلك الاطمئنان والتثبت اللذين اشترطهما عمر لقبول الرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم . ويبقى بعد ذلك بعض الروايات الأخرى التي أثرت عن عمر في هذا الشأن لكنها تحتاج إلى بعض الوضوح والتفصيل في أحد جوانبها ، ففي بعضها أن عمر بلغه خبر الرسول فرجع إليه ، ولا تذكر الرواية من أخبره ، وهل كان واحداً أو أكثر ، وهل طلب عليه شهادة أخرى أم قبله على الفور ، وفي بعضها الأخرى أن عمر لم يطلع على السنة

في حياة الرسول ، فكان يقول بخلافها بعده ، وإن علمها بعض المسلمين ، ثم لا تذكر الرواية هل أخبره من يعلم أم لا ، وماذا كان موقف عمر منه .

فيروى أن عمر قد خفي عليه حكم النبي صلى الله عليه وسلم في دية الأصابع من الإبل ، فقضى بالمفاضلة فيها ، حيث حكم في الإبهام والتي تليها بخمس وعشرين ، وفي الوسطى بعشر ، وفي التي تلي الخنصر بتسع ، وفي الخنصر بست . (حتى أخبر أن في كتاب آل عمرو بن حزم أن الرسول صلى الله عليه وسلم قضى فيها بعشر . ، فترك قوله ورجع إلى حكم النبي صلى الله عليه وسلم بالتسوية في دية الأصابع ^(١)) . فالرواية تذكر أن عمر ، أخبر بحكم النبي ، ، لكنها لا تذكر من أخبره ، وهل رجع عمر بنفسه إلى كتاب آل عمرو بن حزم عندئذ ؟ وكيف وثق من صحة ما فيه مسنداً إلى النبي صلى الله عليه وسلم ؟

ويروى أنه قد خفي على عمر سقوط طواف الوداع عن الحائض ، فكان يردهن حتى يطهرن ثم يطفن ، حتى بلغه عن النبي صلى الله عليه وسلم خلاف ذلك فرجع عنه ^(٢) . ولا تذكر الرواية من بلغ عمر ذلك ، وهل كان فرداً أم أكثر ، وهل قبله عمر على الفور أم استوثق منه بشهادة أخرى . على أن الروايتين السابقتين قد ذكران رجوع عمر إلى ما بلغه عن النبي صلى الله عليه وسلم . وهذا الرجوع - في حد ذاته - يدل على أنهما قد اجتازتا بنجاح المقياس الذي جعله عمر شرطاً لقبول الرواية عن الرسول فظفرتا بذلك الاطمئنان والتثبت المستندين إلى الأسس السابقة . ويستوى بعد ذلك إن كان راويهما له فرداً أو أكثر ، طلب عليهما شهادة أخرى أم لا ، فإن المهم أنهما ظفرتا باطمئنان عمر إليهما فقبلهما ، وفيما يتصل بدية

(١) أعلام الموقعين : ابن القيم ج ٢ ص ٣٥٣ ، وانظر الرسالة : الشافعي ص ٢٢٢

(٢) أعلام الموقعين ج ٢ ص ٢٥٣

الأصابع فإن الإمام الشافعي قد وفق في استكشاف الأساس العقلي الذي بُني عليه حكم عمر بالمفاضلة فيها ، قبل أن يعلم حكم النبي بالتسوية . قال الشافعي : ولما كان معروفا عند عمر أن النبي قضى في اليد بخمسين ، وكانت اليد خمسة أطراف مختلفة الجمال والمنافع ، نزلها منازلها فحكم لكل واحد من الأطراف بقدره من دية الكيف ^(١) .

ويروى ابن القيم أن عمر قد نهى عن الطيب قبل زيارة البيت وبعد الجرة ، فقالت عائشة : طيبت رسول الله صلى الله عليه وسلم يدي لأحرامه قبل أن يحرم ، ولحله قبل أن يحرم ، ولحله قبل أن يطوف بالبيت ، وستة رسول الله صلى الله عليه وسلم أحق ^(٢) . ولا يذكر ابن القيم هل علم عمر قول عائشة هذا أم لا ، ولكن المؤكد أنه لو علمه لقبله على الفور ورجع عن رأيه إلى ما روته .

ويروى ابن حزم أن حكم الإذن للحائض في أن تنفر قبل أن تطوف كان عند ابن عباس وأم سليم وجهله عمر ^(٣) . ولا يذكر ابن حزم هل راجع ابن عباس أو أم سليم عمر فيه أم لا . ويبدو أن أكثر من مسألة من الأمور التفصيلية الخاصة بالحج كانت مما خفي على عمر ، لأن ابن القيم يروى أيضا أن رجلا من ثقيف أتى إلى عمر فسأله عن امرأة حاضت وقد كانت زارت البيت يوم النحر ، ألها أن تنفر ؟ ، فقال عمر : لا ، فقال له الثقيفي : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم أفتاني في مثل هذه المرأة بغير ما أفتيت به . فقام إليه عمر يضربه بالدرة ويقول : لم تستفتيني في شيء قد أفتى فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم ^(٤) ؟ وقد يمكننا أن نفهم من موقف عمر هنا

(١) الرسالة ص ٤٢٢

(٢) أعلام الموقعين ج ٢ ص ٢٦٣

(٣) الإحكام ج ٢ ص ١٢٧

(٤) أعلام الموقعين ج ٢ ص ٣٦١

أنه قبل رواية الثقفى دون أن يطلب منه شهادة عليها ، إلا أن الرواية لا تصرح به وإنما تكتمنى بإيراد أن عمر قد أدب الرجل ، لأنه يسأله فى شيء أفتى فيه الرسول من قبل .

ولعل التفصيلات التى سكنت عنها هذه الروايات ، ولم يتيسر لى العثور عليها — لعلها قد أهملت من الرواة ، أو لعلها سجلت فيما لم يتيسر لى العثور عليه .. على أية حال كان لعمر مقياسه الذى قاس به صحة الخبر المروى عن الرسول ، ثم إن موقفه من هذه الأخبار قد تعدد على أساس تعدد نتائج هذا المقياس ، فقبل ما اطمأن إليه على الفور ، وثبت من بعضها بشهادة أخرى ثم قبله ، ورفض ما لم يستطع أن يطمئن إليه فى أمور التشريع ، وهذه الحقيقة تتأزر جميع الروايات ، دون استثناء على تأكيدها .

إذا كان عمر قد خفيت عليه بعض أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم ، فإن مثل هذا الخفاء لا بد أن يكون قد حدث بالنسبة لغيره من الصحابة . وقد كثرت مراجعات الصحابة لعمر فى أحاديث الرسول باعتباره الخليفة المسئول عن أمور التشريع ، وفى هذا المنصب كانت الأضواء تتركز حوله ، بحيث يتقرب المسلمون جميعاً أحكامه وتشريعاته ، فإذا رأى أحدهم فى بعضها ما يخالف ما علمه عن الرسول فإنه كان يتقدم لمراجعة الخليفة . أما بالنسبة لباقي المسلمين فإن الأمر يختلف لأنه يتصور أن يخفى على بعضهم أحاديث للرسول ، فيعملون فى دائرتهم الشخصية المحدودة التى لا تلتقى عليها الأضواء بما يخالف ما خفى عليهم ، ولا تتاح لجماعة المسلمين أن تراجعهم فيه لأنها لا تطلع على أعمالهم ، ولا يرونهم فيها ما يخالف ما علموه عن الرسول فيستمررون عليها . لكن الأمر حين كان يخرج عن الدائرة الشخصية ، بأن يأخذ صورة جماعية ، أو ينتشر بين الناس ، كان يجد على الفور من يراجعهم

فيه من علم ما خفى عليهم ، أو من يبلغ الخليفة ليراجعهم بنفسه . وقد حدث هذا بالفعل في مسألة الغسل عند الاكسال ، وهو الجماع دون الإنزال . ففى أول الإسلام رخص الرسول للمسلمين أن يكتبوا بالوضوء عندئذ ولم يوجب الغسل ، ثم إنه بعد ذلك قد نسخ هذه الرخصة فأمر المسلمين بوجوب الغسل عند الجماع ، دون تفريق بين الإنزال وعدمه .

قال أبى بن كعب : إن الفتيا التى كانوا يقولون الماء من الماء — أى الغسل من الإنزال — رخصة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص بها فى أول الإسلام ، ثم أمرنا بالاغتسال بعدها ^(١) .

وكان هذا النسخ آخر ما ورد عن الرسول فى هذا الموضوع ^(٢) ، لكن كثير من الصحابة خفى عليهم أنه ألغى هذه الرخصة فظلوا يعملون بها ، ولأن طبيعة هذا الأمر مما لا يستفيض فيه الحديث بين الناس ، فقد ظل الأمر خافياً عليهم حتى حدث فى خلافة عمر أن استفاض الحديث فيه فوجدت عندئذ الظروف التى دعت الخليفة لأن يتولى تحقيق المسألة بنفسه .

فقد روى أن رجلاً قال لعمر : هذا زيد بن ثابت يفتى الناس فى المسجد يرأيه فى الغسل من الجنابة . فاستدعاه عمر فقال : قد بلغنى أنك تفتى الناس برأيك .

فقال : يا أمير المؤمنين ، والله ما فعلت ، ولكنى سمعت من أعمامى حديثاً فحدثت به ، من أبى أيوب ومن أبى بن كعب ومن رفاعه بن رافع .
فقال عمر : على رفاعه بن رافع . فسأله . قد كنتم تفعلون ذلك إذا أصاب أحدكم المرأة فأكسل أن يغتسل ؟

(١) رواه أحمد وأبو داود ، ورواه الترمذى بلفظ آخر وصححه ، وأخرجه ابن ماجه انظر نيل الأوطار : الشوكانى ج ١ ص ٢٧٩

(٢) روى البخارى أيضاً بسند صحيح متصل عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه يجب الغسل على الرجل إذا تهيأ للجماع وشرع فيه ، دون أن يشترط الإنزال لوجوبه . انظر البخارى : كتاب الغسل ، باب إذا التقى الحثانان .

قال : كُنَّا نَفْعَلُ ذَلِكَ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ، لَمْ يَأْتْنَا فِيهِ عَنْ اللَّهِ تَحْرِيمٌ ،
وَلَمْ يَكُنْ فِيهِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ شَيْءٌ .

فَقَالَ عُمَرُ : وَرَسُولُ اللَّهِ يَعْلَمُ ذَلِكَ ؟

قال : مَا أَدْرَى .

فَأَمَرَ عُمَرُ بِجَمْعِ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ ، فُجِّمَعُوا وَشَاوَرَهُمْ ، فَأَشَارَ النَّاسُ
أَنْ لَا غَسْلَ إِلَّا مَا كَانَ مِنْ مَعَاذٍ وَعَلَى فَانْهَمَا قَالَا : إِذَا جَاوَزَ الْخِتَانُ وَجِبَ
الْغَسْلُ .

فَقَالَ عُمَرُ : هَذَا وَأَنْتُمْ أَصْحَابُ بَدْرٍ قَدْ اخْتَلَفْتُمْ فَنَ بَعْدَكُمْ أَشَدَّ اخْتِلَافًا

فَقَالَ عَلِيٌّ : يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَنَّهُ لَيْسَ أَحَدٌ أَعْلَمُ بِهَذَا مِنْ شَأْنِ الرَّسُولِ
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ أَزْوَاجِهِ . فَأَرْسَلَ إِلَى حَفْصَةَ فَقَالَتْ : لَا عِلْمَ لِي .
فَأَرْسَلَ إِلَى عَائِشَةَ فَقَالَتْ : إِذَا جَاوَزَ الْخِتَانُ فَقَدْ وَجِبَ الْغَسْلُ .

فَقَالَ عُمَرُ : لَا أَسْمَعُ بِرَجُلٍ فَعَلَ هَذَا إِلَّا أَوْجَعَتْهُ ضَرْبًا ، أَوْ أَنْهَكَتَهُ
عُقُوبَةٌ ^(١) .

وَيَبْدُو أَنَّ جَمْعَهُورَ الْمُسْلِمِينَ قَدْ خَفِيَ عَلَيْهِمْ إلْغَاءُ الرَّسُولِ لِهَذِهِ الرَّخْصَةِ ،
حَيْثُ أَشَارَ جَمْعُهُمْ عَلَى عُمَرَ بِأَنْ لَا غَسْلَ . وَحَيْثُ تَذَكَّرَ الرَّوَايَاتُ أَنَّ أَبَا
مُوسَى الْأَشْعَرِيَّ وَأَبَا سَلَمَةَ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنَ عَوْفٍ قَدْ سَأَلَا عَائِشَةَ فِي ذَلِكَ
فَأَجَابَتْهُمَا بِمِثْلِ مَا أَجَابَتْ عُمَرَ ^(٢) ، وَحَيْثُ تَضَطَّرَّبَ بَعْضُ الرَّوَايَاتِ عَنْ كَثِيرٍ مِنَ
الصَّحَابَةِ فِي هَذَا الْمَوْضُوعِ ، فَيُرْوَى الْبُخَارِيُّ مِثْلًا أَنَّ عُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ وَعَلِيَّ بْنَ
أَبِي طَالِبٍ وَالزُّبَيْرِ وَطَلْحَةَ وَأَبِي بَكْرٍ كَعَبَ كَانُوا يَقُولُونَ بِالْوَضْوِ فَقَطْ عِنْدَ
الْإِكْسَالِ ، وَيُرْوَى ذَلِكَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ . ثُمَّ يُرْوَى الْبُخَارِيُّ فِي نَفْسِ

(١) أَعْلَامُ الْمُوقَعِينَ : ابْنُ الْقَيْمِ ج ١ ص ٦٤ ، وَالْمَوَاقِفُ لِلشَّاطِبِيِّ ج ٣ ص ٣٥ وَانْظُرْ
أَبْطَالُ الْقِيَاسِ وَالرَّأْيُ : ابْنُ حَزْمٍ ص ٥٩ .

(٢) مُوطَأُ مَالِكٍ ج ١ ص ١٧

الصفحة - كما سبق - حديثاً آخر عن وجوب الغسل إذا التقى الختانان (١). ومن الواضح أن الروايات الأولى تعني الرخصة التي رخص بها الرسول في أول الإسلام ، وأن الحديث الأخير يعني إلغائها . واضطراب الروايات عن بعض الصحابة هذا راجع إلى خفاء نسخ هذا الحكم عنهم ، وتحديثهم بالرخصة قبل أن يعلموا نسخها ، كما تدل عليه رواية البخاري عن عثمان وعلي والزبير وطلحة وأبي . وأما الروايات التي ذكرت عن بعضهم وجوب الغسل عند الأكسال فانما ترجع إلى ما بعد علمهم بالنسخ ، وبخاصة بعد تحديث عائشة بذلك .

وبهذا نستطيع أن نفهم ما رواه زيد بن ثابت عن أبي بن كعب ، إلى جانب ما سبق من حديث أبي عن نسخ الرخصة ، وما رواه البخاري عن علي ابن أبي طالب من عدم وجوب الغسل ، إلى جانب ما رواه عنه ابن القيم من قوله بوجوب الغسل حين شاوره عمر .

وكان مقتضى تحقيق عمر المسألة وقول عائشة أن ينتهي الاضطراب فيها ، لأن قولها في مثل هذه الأمور ، وبخاصة وقد كررته لأبي موسى وأبي سلمة . وأيضاً فإن في قول الرجل الذي بلغ عمر المسألة : هذا زيد بن ثابت يفتي الناس في المسجد برأيه في الغسل من الجنابة ، دليلاً على استنكاره لفتوى زيد ، ولا يكون هذا إلا إذا كان عنده علم يقيني عن الرسول صلى الله عليه وسلم بخلافه ، أعني عليه بنسخ الرخصة . ثم إن استدعاء عمر لزيد وسؤاله وسؤال أعمامه - دليل على أن عمر كان لا يرى ولا يعمل بفتوى زيد وأعمامه . وفي قول معاذ وعلي لعمر عند الشورى : إذا جاوز الختان الختان وجب الغسل ، دليل على علمهما بنسخ الرخصة التي كانت في أول الإسلام . ثم فيما روى عن أبي بن كعب أحد الذين استند إلى تحديثهم زيد - من إلغائها

(١) صحيح البخاري : كتاب الغسل ، باب إذا التقى الختانان .

(م ٧ - منهج عمر بن الخطاب)

الرخصة وأمر الرسول لهم بالاعتسال دليل على علمه بذلك في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم . وأما تحديته بها لزيد أو غيره فقد كان قبل إلغائها ، أو على الأقل قبل علمه بذلك . ولا يطعن في هذا تحديث زيد بها بعد وفاة الرسول فلمعله لم يعلم بنسخها ولم يحذنه عمه أبي أو غيره بذلك كان مقتضى كل هذا إذن أن ينتهى الاضطراب في المسألة ، ويستقر المسلمون جميعاً على الحكم الأخير عن الرسول صلى الله عليه وسلم وهو إلغاء الرخصة ، لكن يبدو أنه قد بقي بعض الاضطراب فيها بعد عصر عمر . . يقول ابن رشد :

(اختلف الصحابة في سبب إيجاب الطهر من الوطء : فمنهم من رأى الطهر واجباً في التقاء الختانين أنزل أو لم ينزل ، وعليه أكثر فقهاء الأمصار مالك وأصحابه والشافعي وأصحابه وجماعة من أهل الظاهر .

(وذهب قوم من أهل الظاهر إلى إيجاب الطهر مع الانزال فقط .

(والسبب في اختلافهم في ذلك تعارض الأحاديث ، لأنه ورد في ذلك حديثان ثابتان اتفق أهل الصحيح على تخريجهما . (قال القاضي) (ابن رشد) : ومتى قلت ثابت فإنما أعني به ما أخرجه البخاري أو مسلم أو ما اجتمعا عليه) : ثم يروى حديثاً عن أبي هريرة يوجب الغسل في الجماع ولو عند الأكسال ، إلى جانب حديث عثمان عن النبي الذي أوجب الوضوء فقط إذا أكسل . ثم يقول : (فذهب العلماء في هذين الحديثين مذهبين : أحدهما مذهب النسخ ، والثاني مذهب الرجوع إلى ما عليه الاتفاق عند التعارض ، الذي لا يمكن الجمع فيه ولا الترجيح .

(فالجمهور رأوا أن حديث أبي هريرة ناسخ لحديث عثمان . ومن الحجة لهم على ذلك ما روى عن أبي بن كعب أنه قال : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما جعل ذلك رخصة في أول الإسلام ثم أمر بالغسل — خرج

أبو داود - وأما من رأى أن التعارض بين هذين الحديثين هو مما لا يمكن الجمع فيه بينهما ولأ الترتيب - فوجب الرجوع عنده إلى ما عليه الاتفاق، وهو وجوب الماء من الماء .

(وقد رجح الجمهور حديث أبي هريرة من جهة القياس فقالوا : وذلك أنه لما وقع الإجماع على أن مجاوزة الختانين توجب الحد ، وجب أن يكون هو الموجب للغسل ، وحكوا أن هذا القياس مأخوذ عن الخلفاء الأربعة . ورجح الجمهور ذلك أيضاً من حديث عائشة لإخبارها ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم - خرج مسلم^(١) -) .

بقي بعض الاضطراب إذن بعد عصر عمر ، وهو أمر بشير الدهشة بعد قول عائشة الحاسم ، الذي آزره حديث أبي، وحديث أبي هريرة ، واستنكار الرجل الذي أبلغ عمر بفتوى زيد في المسجد ، وموقف عمر نفسه ، ثم مشورة علي ومعاذ . ولا يطمئن في كل هذا عدم اتفاق جمع المسلمين عليه عندما استشارهم عمر ، لأن كل ما يدل عليه هو خفاء النسخ عنهم . وليس هذا بعجيب إذا أخذنا في اعتبارنا شيئين :

أولاً : ظروف انتشار الصحابة وتفريقهم للسعي في مصالحهم ومصالح المسلمين ، والجهاد في حياة الرسول وبعده ، وقد تحدثنا عن ذلك .

ثانياً : أن طبيعة الموضوع نفسه كانت وما زالت مما لا يستفيض الحديث فيه ، فيتصور أن يعلمه نفر قليل حضر أمر النسخ ، وألا توجد الفرصة التي تثار فيها المسألة على نطاق إعلامي أو استشاري واسع إلا في عهد عصر .

ثم أننا إذا راعينا أن الأحاديث التي لم توجب الغسل تحدث بها بعض الصحابة قبل أن يعلموا أمر النسخ ، سواء كان ذلك في حياة الرسول أو بعده

(١) بداية المجتهد : ج ١ ص ٣٦ ، ٣٧ والطهر في كلام ابن رشد هنا يعني الغسل كما في قوله تعالى « وإن كنتم جنبا فاطهروا » المائدة : ٦ .

وأن الأحاديث التي أوجبت الغسل إنما صدرت ممن علموا بأمر النسخ ، وأن تعدد الأحاديث أمر طبيعي لخفاء أمر النسخ على كثير من الصحابة ومعرفة بعضهم به ، فإننا لن نجد ما يمكن أن يؤدي بنا إلى الاضطراب ، بعد أن حقق عمر المسألة ، وروت فيها عائشة وغيرها من الصحابة ما رويوه عن النبي .

والأمر بعد هذا لا يحتاج في إثباته إلى تكلف قياس وجوب الغسل على وجوب الحد ، لأن ما ثبت بالنص لا يحتاج إلى دليل آخر لإثباته ، وبخاصة أن هذا الدليل العقلي الذي رواه ابن رشد يمكن الرد عليه ، وعن طريق العقل أيضاً . ثم إن هذا القياس لا يمكن أن يكون مأخوذاً عن الخلفاء الأربعة كما روى ابن رشد عن القائلين به ، لأن الروايات التاريخية لم تسجل لنا أن هذا الموضوع أثير في عهد أبي بكر أول الخلفاء حتى يتكلم فيه بالقياس . ولو أنه أثير في عهده وأغفلته الروايات لما أثير بهذه الصورة في عهد عمر ، ثم أنه لم يسجل عن عمر أنه قاس فيه الغسل على الحد .

ولولا أن عمر والمسلمين في عهده قد تثبتوا من إسناد نسخ الرخصة إلى النبي ، لما هدد عمر مخالفته ، ولرد المسلمون قوله على الفور ، وهو ما لا تذكر الروايات شيئاً عنه . فلا مجال في الحقيقة لاضطراب أو مخالفة ، لأن وجوب الغسل عند الأكسالي قد ثبت بنص من السنة .

بقي سؤال أخير : هل كان عمر يعلم نسخ الرخصة عندما أخبره الرجل بفتوى زيد ؟ من المقطوع به أن عمر لم يكن ممن علم الرخصة وخفي عليه نسخها ، بدليل أنه استنكر على الفور ما كان يفتى به زيد بن ثابت في المسجد من عدم وجوب الغسل وسمى ذلك رأياً له ، استتبعه بأن استجوبه عن مصدره ، ثم سأل رفاة حين أخبره أنهم كانوا يفعلون ذلك في عهد الرسول ثم لا يغتسلون — سأله عمر في دهشة : عما إذا كان رسول الله يعلم هذا ؟ فأجابه رفاة بأنه لا يدري إن كان الرسول قد علم به أم لا . ومن هنا يمكننا أن نقول أن عمر قد علم أمر نسخ الرخصة في حياة الرسول .

وقد يعترض عليه بأنه إذا كان عمر قد علم يقيناً نسخ هذه الرخصة في حياة الرسول فلم لم يقطع في الموضوع برأى على الفور؟ وما حاجته إلى شورى جماعة المسلمين وأمهات المؤمنين في أمر قد علم فيه الحقيقة يقيناً؟ وقد يعيننا على أن نفهم موقف عمر هذا من شورى الجماعة ما روى من أن عمر قال مرة لعبد الرحمن بن عوف: أرايت لو رأيت رجلاً يقاتل أو يسرق أو يزني؟

فقال عبد الرحمن: أرى شهادتك شهادة رجل من المسلمين (بشيء رجلاً واحداً).

فقال عمر: أصبت^(١). وفي مسألتنا هذه رأى عمر أن واحداً من كبار الصحابة يقول رأياً يرجع فيه إلى عدد من أصحاب الرءول كانوا يعملون به في حياة الرسول دون أن يعلموا إن كان قد اطلع على عملهم أم لا. فلم يشأ أن يلزمهم جميعاً وعلى الفور بما علم من النسخ لأنه في نهاية الأمر لا يعدو أن يكون واحداً من المسلمين يجوز عليه ما يجوز عليهم جميعاً من الوهم والنسيان والخطأ، فأراد أن يستيقن بما علمه، وهو يعلم أن الحقيقة في نهاية الأمر أن تضع، بل سوف تتأكد له وللمسلمين جميعاً بالتشاور ومراجعة كل منهم لما علمه عن الرسول، ومن هنا أقدم على استشارة جمع المهاجرين والأنصار. فראה أنهم اختلفوا وإشارت غالبيتهم بأن لا غسل، فكان لابد من أن يتقصى الحقيقة من معادنها الحاسمة، فسأل أمهات المؤمنين. فجاءه الجواب القاطع الذي أيد فكرته الأصلية عن الموضوع، وهنا كان من حقه أن يهدد من يخالفه بعقوبة شديدة.

وهذا الموقف من عمر تطبيق عملي لمبدأ أساسي من المبادئ الإسلامية، وهو الشورى بمعناها الواسع الذي يقي المجتمع الإسلامي من كل مظاهر

الاستبداد والفردية ، ولو كان الفرد الحاكم واثقا من أنه يعلم اليقين ابتداء ، ألا ترى أن عمر قد وافق عبد الرحمن بن عوف حين أخبره أنه — وهو أمير المؤمنين — إذا رأى رجلا يقتل أو يزنى أو يسرق فلن يستطيع أن يقيم عليه الحد بشهادته وحدها ، لأنه — في مجال إثبات الجريمة — لن يعدو أن يكون واحداً من المسلمين ، شهادته بشهادة أى رجل آخر . ومقتضى هذا أنه لو اتهم من رآه بالزنا ثم لم يأت ببينة الشهاد فإنّه يقام عليه حد القذف ، ولا يعفيه من هذا أنه أمير المؤمنين .

أليست هذه صورة مبكرة ومثالية لما تهدف إليه التشريعات المعاصرة من عدم اجتماع سلطات إلقاء الاتهام ، وتقديم الأدلة ، ثم القضاء والتنفيذ في يد واحدة ؟

أما فرض أن عمر كان يجهل أمر نسخ الرخصة وأنه استشار لهذا ، فإنه لا يسلم به إلا إذا سلمنا بأنه قد جهل الرخصة أصلاً ، ثم جهل نسخها ، لأنه لا يتصور أن يكون قد علم الرخصة ثم جهل نسخها ، لأنه ما كان يستنكر عند فتوى زيد وأعمامه ، وإنما كان يعتبرها على الفور مطابقة لما يعلمه عن الرسول ، وهذا ما لم يحدث .

فإذا سلمنا بأن عمر قد جهل الرخصة ثم جهل نسخها فكان يحمل بما يوافق السنة الحقيقية بعد النسخ ، حين كان يغتسل بعد كل مباشرة بدون تفريق ، فإن هذه المسألة تكون حينئذ مما خفي على عمر وقبل فيه خبر الواحد ، وهو رواية عائشة . وقد سبقت فيه أمثلة .

يقين من كل ما سبق أن عمر بن الخطاب كان حريصاً على التحقق من صحة ما يروى له من سنة الرسول ، وعلى أن تتضح الأمور له وللصحابة فيما يختص بالمصدر الثانى للتشريع الإسلامى . وهذا أمر يدهى بالنسبة لرجل

مثل عمر . وقد رأينا أن هذا الحرص هو الذى قاده لأن يقبل كثيرًا مما روى له ، وأن يرفض قليلا منه ، على حسب التفصيل السابق . لسكن : قد يثار فى هذا المجال سؤالان ، هما :

إذا كان عمر بهذا الحرص على السنة ، فلم لم يدونها فى كتاب واحد فى خلافته ، كما أشار بجمع القرآن فى خلافة أبى بكر ؟

وكيف تروى عنه أخبار تدل بوضوح على أنه كان حريصا على الإقلال من روايتها ، حرصا جعله ينهى بعض الصحابة ، أو يعاقبهم على الإكثار من روايتها ؟

فرى أن الإجابة عن هذين السؤالين يقتضيها أن ندرس الموضوع فى فصل خاص .

تدوين السنة وروايتها

نما لا شك فيه أن الرسول قد نهى في وقت معين عن كتابة سنته، وأشهر ما روى في هذا ما رواه أبو سعيد الخدري عنه، من أنه قال: (لا تكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرآن فليمحاه ^(١))، وما لا شك فيه أن الرسول أباح لبعض المسلمين، كتابة بعض سنته في وقت آخر، وأشهر ما روى في هذا إباحته الكتابة لعبد الله بن عمرو بن العاص ^(٢). وأخبار نهى الرسول وإباحته الكتابة، ليس بينهما تعارض يقتضي الترجيح، أو يتطلب الطعن، لأن الأمر - كما قال زميلنا الدكتور محمد عجاج الخطيب - يبدو واضحاً إذا فهمنا أن الرسول صلى الله عليه وسلم نهى عن كتابة حديثه مع القرآن في صحيفة واحدة، خوف الالتباس، أو نهى عن الكتابة، لئلا يشغل المسلمون بالحديث عن القرآن الكريم، وأراد أن يحفظ المسلمون القرآن في صدورهم، وعلى الألواح، والصحف، والعظام، تؤكد أحفظه وترك الحديث للممارسة العملية، لأنهم كانوا يطبقونه، يرون الرسول فيقلدونه، ويسمعون منه فيتبعونه، وإلى جانب هذا سمح لمن لا يختلط عليه القرآن بالسنة، أن يدون السنة كعبد الله بن عمرو، وأباح لمن يصعب عليه الحفظ أن يستعين بيده، حتى إذا حفظ المسلمون قرآنهم، وميزوه عن الحديث جاء نسخ النبي بالإباحة عامة ^(٣).

على أن سنة الرسول لم تدون كلها وتجمع في كتاب واحد، يرجع إليه المسلمون جميعاً في عصر الرسالة، وأيضاً في خلافة أبي بكر. وقد روى عن السيدة عائشة أنها قالت: جمع أبي الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم - وكان

(١) جامع بيان العلم وفضله: لابن عبد البر ج ١ ص ٦٣.

(٢) المرجع السابق: ج ١ ص ٧١.

(٣) السنة قبل التدوين: ص ٣٠٨، ٣٠٩.

خمسمائة حديث — فبات ليله يتقلب كثيراً ، فلما أصبح قال : أى بنية ، هلمى الأحاديث التى عندك . فجئته بها فدعا بنار فخرقها (١) .

ثم إنه روى عن عمر بن الخطاب أنه (أراد أن يكتب السنن فاستخار الله شهراً ، ثم أصبح وقد عزم له فقال : ذكرت قوما كتبوا كتاباً ، فأقبلوا عليه وتركوا كتاب الله (٢)) . وقد روى أنه استخار الله بعد أن استشار الصحابة فى ذلك ، فأشاروا عليه بأن يكتبها ولكنه خشى أن ينسكب المسلمين على دراسة غير القرآن (٣) .

كانت مسألة كتابة السنة إذن من المسائل التى شغل بها عمر حينئذ من الزمن حتى استشار الصحابة ، واستخار الله شهراً بعد ذلك ، لينتهى من هذا كله إلى التوقف عن تدوينها ، خشية أن يندفع جمهور المسلمين بدافع حبهم الشديد لرسولهم — إلى الانكباب على ما دون من كلامه ، بما قد يودى إلى انصرافهم — ولو إلى حد ما — عن حفظ القرآن ومدارسته ، ولعل الفترة التى فكر فيها عمر فى تدوين السنة كانت بين الفترات التى أعقبت سؤاله عن حديث للرسول ، أو رواية أحد الصحابة لما لم يسمعه عمر عن الرسول فى عصر الرسالة ، أو بعد إعلامه ببعض الصحابة أو المسلمين بحديث الرسول ، بما جعله يفكر فى أن تدوين السنة ، وجمعها فى كتاب واحد سيجعل جمهور المسلمين قادرين على أن يلموا بالسنة ، وأن يعملوا بها دون احتمال لحفاء أو جهل أو نسيان ، بما يوضح الأمور ويقطع الخلاف ، وفى هذا ما فيه من المصلحة . إلا أنه انتهى — بعد تفكير طويل — إلى التوقف عن تدوينها ، إيثارة منه لمصلحة رأى تقديمها على المصلحة المرجوة من التدوين ، وأعنى انصراف جمهور المسلمين إلى كتاب الله وحده حفظاً ومدارسة وفهما . وقد

(١) تذكرة الحفاظ : ج ٥ ص ١

(٢) كتاب الطبقات الكبير : ج ٣ ص ٢٠٦ ، وسيرة عمر لابن الجوزى ص ١١٠ ، ١١١ .

(٣) انظر : السنة قبل التدوين : ٣١٠ ومراجعة .

كان هذا من أسباب حرصه على الإقلال من رواية السنن أيضاً ، إذ يروى عن عمر أنه أوفد قرظة بن كعب الأنصارى — ومعه رهط من الأنصار — إلى الكوفة — فشيّعهم إلى خارج المدينة وقال لهم : أتدرون لم مشيت معكم ؟ قالوا : لحق مصحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولحق الأنصار .

قال : إن لكم الحق ، لكننى مشيت معكم لحديث أردت أن أحدثكم به ، فأردت أن تحفظوه لِمَشَاىِ معكم ، إنكم تقدمون على قوم للقرآن فى صدورهم هزير كهزير المرجل — أو دوى كدوى النحل — فإذا رأوكم مدّوا إليكم أعناقهم ، وقالوا : أصحاب محمد . فأقلوا الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأنا شريككم ^(١) . وقد روى أن قرظة لما قدم الكوفة قالوا له : حدثنا ، فقال : نهانا عمر ^(٢) .

وكان موقف أبى بكر وعمر من تدوين السنة ، امتداداً لموقف الرسول حين نهى عن أن يكتب عنه شيء غير القرآن ، فقد كان بما راعاه الرسول فى هذا النهى كما أسلفنا ألا يشغل المسلمون عن القرآن بشيء آخر ، ولو كان حديثه . وهو نفس السبب الذى راعاه أبو بكر ثم عمر . وإذا كان الحكم يدور مع العلة وجوداً وعدماً — فإن هذا يؤدى إلى أن عمر كان فى توقفه عن تدوين السنة — مع ما فيه من توقع المصلحة — متبعاً الرسول لوجود علة النهى . ولا يظعن فى هذا أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد أباح الكتابة لبعض المسلمين فى مواقف فردية أخرى ، لم ينخش فيها أن ينسكب جمهور المسلمين على السنن على حساب انصرافهم عن القرآن ، فلم تتحقق علة النهى حينئذ ، ومن ثم لم يكن الحكم هو النهى . أما حين فكر عمر فى التدوين ،

(١) الطبقات الكبير : ج ٦ ص ٢ ، وانظر : الرد على سيرة الأوزاعي لأبى يوسف

ص ٣٠ .

(٢) تذكرة الحفاظ : ج ١ ص ٧٠ .

فإنه انتهى بعد التفكير الطويل العميق ، الذى سأل الله فيه أن يلهمه الصواب ، إلى أن علة النهى متحققة عندئذ ، فامتنع عن تدوين السنة .

ولو حاولنا أن نبحث فى دوافع النهى فى عصر الرسالة وبعده — فسوف تقابلنا فى النهاية فكرة التوحيد المطلق ، التى انصفت بها الإسلام على نحو نادر المثال . ولا شك فى سمو منزلة رسول الله صلى الله عليه وسلم وحديثه وكل ما يتصل به ، ولكن حين يتصل الأمر بكلام الله ، فإن حق مراعاته والانصراف له ، والانشغال به ، مقدم على كل شيء ، وذلك لأن المسلمين إلهاً واحداً هو الله ، أما محمد صلى الله عليه وسلم فهو عبده ورسوله الكريم ، وأن كلام الله مقدم على كل كلام . ولعل هذه الرعاية المبكرة فى الزمن ، لكتاب الله ، من الأسرار التى تحوط القرآن الكريم بأسباب الحفظ والتقدیس ، ولا عجب بعد ذلك حين يلهم عمر — بعد استخارة شهر كامل — جزءاً من هذه الأسرار .

هذا فيما يتصل بتدوين السنة ، أما الإقلال من روايتها فقد اشتهر عن عمر فى خلافته ، كما فى حديث قرظة السابق ، حتى قال ابن حزم فى النهى عن الإكثار من روايتها : نسبوا النهى عن ذلك إلى عمر بن الخطاب ، لأنه لم يلتفت لرواية فاطمة بنت قيس فى أن لا نفقة ولا سكنى للبتوة ثلاثاً ، وأنه قال : لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا ، لكلام امرأة لا ندرى لعلمها نسيت ، وتوعد أبا موسى بضرب الظهر والبطن إن لم يأت به بشاهد على ما حدث به من حكم الاستئذان^(١) .

وقد رأينا فيما سبق أن موقف عمر من حديثى فاطمة وأبى موسى ، كان تطبيقاً منه لمقياسه فى تلقى أحاديث الرسول التى لم يسمعها فى حياته ، وإن كان ابن حزم يرى أن عمر فى موقفه من فاطمة كان مجتهداً أخطأ الصواب

فله أجر . وهذا الرأي يتفق مع ما لابن حزم من نزعة ظاهرية في الأخذ بما يروى من النصوص .

وأما الأخبار الأخرى التي تدل على أن عمر كان يحرص على الإقلال من رواية السنن ، مثل حديث قرظة السابق ، فإن ابن حزم يتشكك في صحتها من حيث السند والنقد الخارجى للرواية والرواة^(١) . ثم ينتهى بالشك في مضمونها عن طريق النقد الداخلى فيقول : (ثم هو في نفسه ظاهر الكذب والتوليد ، لأنه لا يخلو عمر من أن يكون اتهم الصحابة ، وفي هذا ما فيه ، أو يكون نهى عن نفس التحديث وعن تبليغ سنن الرسول صلى الله عليه وسلم إلى المسلمين وألزمهم كتبها وجعلها ، وألا يذكروها لأحد ، فهذا خروج عن الإسلام) وهو يرى عمر من الاحتمالين (الملعونين) على حد تعبيره^(٢) . ثم يفترض صحة هذه الأخبار فيقول : (وإنما معنى نهى عمر عن الحديث عن الرسول صلى الله عليه وسلم - لو صح - ، فهو بين في الحديث الذى أوردناه عن طريق قرظة ، وإنما نهى عن الحديث بالأخبار عن سلف من الأمم وما أشبهه . وأما بالسنن عن النبي صلى الله عليه وسلم - فإن النهى عن ذلك هو مجرد^(٣) . وهذا ما لا يحل لمسلم أن يظنه بمن دون عمر من عامة المسلمين ، فكيف بعمر .

(ودليل ما قلنا : أن عمر قد حدث بحديث كثير عن النبي صلى الله عليه وسلم ، فإن كان الحديث عنه مكروهاً ، فقد أخذ عمر من ذلك بأوفر نصيب ، ولا يحل لمسلم أن يظن بعمر أنه نهى عن شيء فعله ، لأنه قد روى عن الرسول صلى الله عليه وسلم خمسمائة حديث ونيف ، وما في الصحابة أكثر رواية عن النبي صلى الله عليه وسلم من عمر ، إلا بضعة عشر منهم

(١) انظر : المرجع السابق : ص ١٣٨ ، ١٣٩ .

(٢) المرجع السابق : ص ١٣٩ .

(٣) يقصد : خارج على الدين ، ومجرد عن الإيمان .

فقط ، فصح بذلك التأويل الذى ذكرناه لـ (كلامه) ثم يقول مؤيداً تأويله :
(وقد جاء ما قلناه عن عمر نصاً لأنه قال : سيأتى قوم يجادلونكم بشبهات
القرآن نخذوهم بالسنن ، فإن أصحاب السنة أعلم بكتاب الله . وقد صح بهذا
أن عمر أمر بتعليم السنن وأخبر أنها تبين القرآن ، فصح ما قلناه يقيناً
بلا مرية (١) .

وأعتقد أن الحدة والمراس العقلى العنيف ، اللذين ناقش بهما ابن حزم
هذه المسألة ، يرجعان إلى أنه بدأ بصياغتها فى طهجة حاسمة على النحو التالى :
هل الرواية عن الرسول خير أم شر ؟ ولا سبيل إلى وجه ثالث ، فإن كانت
خيراً فلم ينهى عنها عمر ؟ وإن كانت شراً فكيف أخذوا منها جميعاً بنصيب (٢) ؟
وليست هذه هى القضية ، لأن الإجابة عن هذه الأسئلة بديهية ، ولم تكن
المسألة (نهياً عن مطلق الرواية عن الرسول) ، وإنما كانت (توجيه النظر
إلى الاقلال من الرواية عنه لقوم مشغولين بالقرآن ، ولهم به دوى كدوى
النحل) وهناك فرق كبير بين القضيتين . ومن قال إن عمر نهى عن مطلق
الرواية عن الرسول ؟ وهل قال لقرظة ولصحبه من الأنصار : امتنعوا عن
الرواية عن الرسول ، أم قال لهم : أقلوا الرواية عنه ؟ وقد عاد ابن حزم
نفسه بعد ذلك إلى التعبير بالإكثار من رواية الحديث والتشدد فى ذلك ،
حين تعرض لما روى من أن عمر حبس ابن مسعود (على الإكثار من الحديث)
فقال : (الرواية ضعيفة ، وإنما صح أنه تشدد فى الحديث ، وكان يكلف من
حدثه بحديث أن يأتى بآخر سمعه معه (٣)) . فالقضية إذن هى قضية الاقلال
والإكثار من رواية السنن والتشدد فى ذلك ، وليست قضية النهى عن مطلق
الرواية ، ومن هنا يجب علينا أن نعرض بإيجاز للأسباب التى جعلت عمر

(١) الإحكام : ج ٢ ص ١٤٠ .

(٢) المرجع السابق : ص ١٣٥ .

(٣) نفس المرجع : ص ١٤١ .

يحرص على ألا ينتشر بين المسلمين الاكثار من الرواية عن الرسول في خلافته . وسوف نرى أن هذا الموقف منه كان امتدادا لموقفه من الحذر والحيطه في تلقى الأحاديث عن الرسول ، وأن ذلك كله كان في سبيل إحاطة السنة بالضمانات التي تكفل لها الصحة ، ولا تحول بين جمهور المسلمين والعكوف على القرآن الكريم :

وفي الحق لقد تعرض لبحث هذه المسألة عدد من الدارسين الاقدمين والمحدثين منهم : ابن قتيبة (٢١٣ — ٢٧٦ هـ) في تأويل مختلف الحديث ، وابن عبد البر (٣٦٨ — ٤٦٣ هـ) في جامع بيان العلم وفضله ، والخطيب البغدادي (٣٩٢ — ٤٦٣ هـ) في شرف أصحاب الحديث . ومن المحدثين زميلنا الدكتور محمد عجاج الخطيب في كتابه : السنة قبل التدوين .

وقد اجتمعت الاخبار على أن عمر كان يتشدد في الرواية ، وأن بعض الصحابة كانوا يتحذرون من الإكثار منها عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، مما سبق تناوله في بعض الاخبار السابقة ، حتى أن أبا هريرة عندما سئل بعد وفاة عمر : أكنت تحدث في زمان عمر هكذا ؟ فقال : لو كنت أحدث في زمان عمر مثل ما أحدثكم ، لضربني بمخفقه^(١) . فلماذا كره عمر أن يكون الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ظاهراً - أى منتشرأ - كما صرح به لابي بن كعب في قصة بناء بيت المقدس السابقة ؟ لقد انتهى الدارسون الذين تصدوا للإجابة عن هذا السؤال - ومنهم الدكتور محمد عجاج الخطيب - إلى أنه كان لذلك عدة أسباب :

الاول : الخوف على السنة - التي كانت تفتقل مشافهة - من أن يتسرب إليها خطأ أو تحريف غير مقصود عن طريق النسيان ، أو خطأ

(١) تذكرة الحفاظ : ج ١ ص ٧ والخففة شيء عريض يضرب به ، كالدره (المصباح

المنير : ص ٤) .

السماع ، أو الفهم ، أو عدم الدقة في النقل ، وقد رأينا في قصتي عمر مع أبي موسى الأشعري ، ثم مع أبي بن كعب ، أنه صرح بأنه لا يهتمهما (ولكن الحديث عن رسول الله شديد) وعمر يريد (أن يثبت) قبل أن يقبل رواية عن الرسول ، ولا بد أن يسبق تثبيت السماع تثبت الراوى بما يرويه ، من حيث دقة السماع والفهم . وهذا لا يكون إلا بالتشدد في الرواية . فأما أن يترك للناس جميعاً طريق التحديث عن الرسول مفتوحاً ، إلى أقصى حد ، وبدون أى قيد ، فإن هذا يوجد مجالاً خصباً لتسرب بعض التحريف غير المتعمد ، عن طريق تناقل الرواية المتكررة وعلى فرض أن جميع الذين سمعوا من الرسول قد أصابوا الدقة في صحة السماع والفهم فإن الاستكثار من الرواية ، وتناقلها مشافهة بين الناس بدون قيود ، يعرض بعض الأحاديث المروية لخطر التحريف ، وهو خطر جسيم ، لمكان السنة من التشريع الإسلامى ، من حيث أنها المصدر الثانى الذى يأخذ المسلمون منه تشريعاتهم المتصلة بالأعراض والأنفس والأموال .

الثانى : الخوف من أن يتسرب الكذب والتدليس المتعمدان إلى السنة ، إذا أتيح الاكثار من روايتها بين الناس بدون قيود . وعمر لم يهتم جمهور الصحابة — كما تساءل ابن حزم — وكما صرح به عمر نفسه ، ولكن : من قال إن أى مجتمع قد خلا من المنافق والفاجر الذى يسعى إلى أغراض فردية ، ولو عن طريق الكذب على الرسول ؟ . أو لم يحذر الرسول نفسه من تعمد الكذب عليه ، وتهديد الكاذبين بالنار ؟ أو لم يصرح عمر نفسه لأبى موسى فيما سبق بأنه خشى (أن يقول الناس على الرسول) ؟ أو لم يحدث بعد ذلك بقليل أن كثرت الكذب على الرسول تحقيقاً لأغراض فردية أو طائفية أو حزبية ؟ أو لم ينشأ علم الجرح والتعديل وعلم الرجال وعلم المصطلح كنتيجة لرد الفعل الذى قامت به الأجيال الإسلامية من العلماء الذين كرسوا حياتهم لتتقية السنة عما شابهها من كذب وتدليس ؟

ينقل الدكتور محمد عجاج الخطيب عن ابن قتيبة قوله : (كان عمر شديد الإنكار على من أكثر الرواية ، أو أتى بخبر في الحكم لا شاهد له عليه . وكان يأمرهم أن يقلوا الرواية يريد بذلك ألا يتسع الناس فيها ، ويدخلها الشوب ، ويقع التدليس والكذب من المنافق والفاجر والأعرابي .

وكان كثير من جلة الصحابة وأهل الخاصة برسول الله صلى الله عليه وسلم كأبي بكر والزيير وأبي عبيدة والعباس بن عبدالمطلب - يقلون الرواية عنه ، بل كان بعضهم لا يكاد يروى شيئاً كسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل وهو أحد العشرة المشهود لهم بالجنة (١) .

كان الحرص على السنة من دخول الخطأ أو الكذب إليها إذن ، من الأسباب القوية التي دعت عمر إلى توجيه المسلمين للاقلال من روايتها ، والتشدد في ذلك ، وفي اعتقادي أن هذا الموقف منه كان نتيجة لعدم تدوين السنة ، وما ترتب على ذلك من تناقلها مشافهة في وقت لم تكن فيه مجموعة ومدونة في كتاب واحد يرجعون إليه ، ويلتزمون بما فيه (وقد تشدد عمر بن الخطاب في تطبيق هذا المنهاج ، فحمل الناس على التثبت بما يسمعون ، والتروى فيما يؤدون ، فكان له الفضل الكبير في صيانة الحديث من الشوائب والدخل (٢) .

الثالث : الحرص على ألا يستكثر الناس من رواية الأحاديث ، فينتشر ذلك في مجالهم ، فيشغلون به عن العكوف على آيات القرآن الكريم . وهذا السبب نفسه هو الذي دعا عمر - ومن قبله الرسول وأبي بكر - إلى عدم تدوين السنة . ويبدو ذلك واضحاً من حديث قرظة السابق ، ومن حرص عمر على أن يشيع جمع الأنصار ، ماشياً معها إلى خارج المدينة . ليوجه

(١) السنة قبل التدوين : ص ٩٢ وانظر : تأويل الحديث لابن قتيبة ص ٤٨ ، ٤٩ .

(٢) المرجع السابق ص ٩٦ .

أنظارهم على ألا يكثروا من رواية الأحاديث عن الرسول ، حتى لا يصرفوا جماعة من المسلمين ، لا يفترون عن قراءة القرآن ، حتى لقد كان لهم به دوى كبدوى النحل . وقد كان عمر مستيقناً من صحة ما يفعل حين قال لجمع الأنصار : أقلوا الرواية وأنا شريككم ، وأراد بذلك أن يبيد كل توجس من هذا الأمر قد يتسرب إلى قلوب بعضهم .

هذه هي الأسباب التي كانت وراء الإقلال من رواية السنة في عهد عمر ، وهي أسباب تتصل بحفظ السنة نفسها ، وبحفظ القرآن حتى لا تحتلط به . ومن هنا فليس لأحد أن يتهم عمر بنقيض ما قصده ، بأن يفهم الأمر على غير وجهه . كيف وقد كان يلزم نفسه والمسلمين اتباع الرسول في كل ما صح عنه قولاً وعملاً وإقراراً ، حتى في هذا الجانب الذي كان عمر - في خلافته - لا يجد لاتباعه سبيلاً أو حكمة ، لتغير الظروف . كما روى عنه في المسند أنه قال في الحج فيما ^(١) الرمضان ^(٢) والكشف عن المناكب ، وقد أطأ ^(٣) الله الإسلام ، ونفى الكفر وأهله ؟ ومع ذلك لا ندع شيئاً كئنا نفعله على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ^(٤) .

وقد روى عن عمر أنه سجن بعض الصحابة حين أكتثروا الحديث عن الرسول في خلافته ، وتصدى بعض الباحثين للتشكيك ^(٥) في صحة هذا الخبر . ولست أرى فيه - لو صح - ما ينتقص من مكانة هؤلاء الصحابة ، ولا يتعارض مع الطريقة العمرية في معالجة بعض الأمور ، لأن عمر لم

(١) فيم .

(٢) الرمضان : مصدر الرمل وهو في الطواف الإسراع في المشي وهز المناكب .

(٣) أطأ : وطأ وثبت وأرسى .

(٤) المسند : لابن حنبل ج ١ ص ٢٩٣ وسيرة عمر بن الخطاب لابن الجوزي ص ٨ .

(٥) انظر : الإحكام لابن حزم ج ٢ ص ١٣٩ والسنة قبل التدوين : ١٠٦ وما بعدها ،

ومراجعته .

(م ٨ - منهج عمر بن الخطاب)

يهمهم بالكذب حين حبسهم ، كما تساءل ابن حزم . وإنما أراد أن يتحدث
الناس بأن عمر قد حبس بعض أعلام الصحابة حين أكثروا الحديث عن
الرسول فكيف يفعل بعامة المسلمين إذن حين يكثرون من التحديث ؟
أو لم يعزل عمر خالداً حتى لا يفتن به الناس ، ويتحدثوا بأن النصر إنما يتم
على يديه ؟ أو لم يحرق باب قصر سعد بن أبي وقاص — بطل القادسية —
حين استتر فيه الناس ؟ أو لم يعزله ويقاسمه ماله — كما عزل أبا هريرة
وقاسمه بعد أن ولاه ؟ أو لم يقاسم عمرو بن العاص وغيره من أعلام
الصحابة والمسلمين ؟

لقد كانت غاية عمر من رواية السنة جلية ، فلا بأس عليه بعد ذلك
أن يتخذ الوسائل التي هي محققة لهذه الغاية ، على أن وسائل عمر كانت
— هي أيضاً — شريفة و جليلة وعادلة كفأصده ، لأنه كان يبتغى بها جميعاً
وجه الحق والعدل والمصلحة .

٤ - عمر والقرآن

قد يبدو من غير المؤلف أو المقبول أن نقدم الحديث عن نصوص السنة على الحديث عن نصوص القرآن . لكننا في مجال إثبات النصوص ، والسنة هي التي احتاجت في أحاديثها التي خفيت عن عمر وغيره من الصحابة إلى منهج يبنى على أساسه القبول أو الرفض . أما نصوص القرآن فلم تكن في أي وقت - وبخاصة في عصر الصحابة بحاجة إلى إثباتها . لأن القرآن دون في عصر الرسول ، وجمع في عهد أبي بكر ، وحفظه كله جمع كبير من الصحابة منذ عهد الرسالة . فلم يخف على أحد من كبارهم حرف واحد منه منذ نزل . وقد أدى تدوين ما ينزل منه أولاً بأول ، وتخصيص رجال معينين لذلك هم كتاب الوحي ، ومعايشة الصحابة لأسباب نزوله ، وانتظارهم في كثير من الأحيان لآياته التي تشرع أحكاماً في ظروفهم التي يعيشونها ، أدى كل ذلك إلى ألا يخفى على أحد منهم جزء من القرآن ، وبخاصة وقد أمر الرسول جمهورهم بمحو كل ما كتبوه عنه سوى القرآن لئلا يختلط حديثه بآيات القرآن ولا يكتفى بتجهموا بجهودهم كلها نحوه ، فكان من الميسور على من يغيب منهم عند نزول الآية أو الآيات أن يسأل عما نزل في غيابه من الوحي ، وأن يلقن إياه ، وأن يكتبه إذا شاء .

من هنا لم يكن إثبات القرآن بحاجة إلى منهج ، لأنه لا يتصور أن عمر ابن الخطاب قد خفيت عليه بعض آياته فلم يعلمها أصلاً ، كما حدث بالنسبة لبعض أحاديث الرسول . ولهذا أخرنا الحديث عن نصوص القرآن لأنه ليس هناك مجال حقيق للحديث عنها فيما يتصل بإثبات النصوص ، حيث كانت آياته كلها منذ عصر الرسول ثابتة في الصدور ، مدونة في الألواح ، تتردد على ألسنتهم جميعاً كل يوم عدة مرات .

لكن ، لما كان النسيان من القدر المكتوب على جميع البشر ، فإنه يتصور أن يحفظ عمر - أو غيره من الناس - نصاً معيناً يحتل في قلبه منزلة التقديس ، ثم هو عند بعض أحداث الحياة المروعة ، أو عند استغراقه في حل مشكلات خطيرة ، أو انشغاله بأمور متشابكة ، قد يخيم النسيان بظلاله الكشيفة على ما حفظ يقيناً ، فيقول أو يفعل خلافه .. وهذا يحدث كثيراً لكل إنسان في كل العصور ، ولا تحول عبقرية بعضهم بينهم وبين هذا النوع من النسيان .

أليس هذا هو ما حدث لعمر بن الخطاب بالنسبة لبعض آيات القرآن ؟ بلى ، فإنه لما روع المسلمون بوفاة رسولهم ، وشاع الخبر الأليم بين الناس طاف عمر قائلاً : أنه لم يمّت ، ولكنه غاب عنا كما غاب موسى عن قومه ، وليرجعن فيقطعن أيدي رجال وأرجلهم يزعمون أنه مات . فجعل لا يمر بأحد يقول إنه مات إلا ويخبطه ويتوعده . حتى جاء أبو بكر فقال : أيها الناس ، من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات ، ومن كان يعبد رب محمد فإنه حي لا يموت ، ثم تلا قوله تعالى : وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفئن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم ^(١) ؟ ، فلما سمعها عمر هوى إلى الأرض وعلم أن الرسول قد مات ، وكأنه لم يسمع هذه الآية أو يقرأها حتى تلاها أبو بكر ^(٢) .

ولما نهى عمر عن المغالاة في مهور النساء وقال في خطبته على المنبر وهو خليفة : لا يبلغني أن امرأة تجاوز صداقها صداق نساء النبي إلا ارتجعت ذلك منها . فقالت له امرأة : أنت تقول برأيك أم سمعته من رسول الله ؟ فإنه نجد

(١) آل عمران : ١٤٤ .

(٢) شرح نهج البلاغة : لابن أبي الحديد ج ١ ص ١٧٨ ، ١٧٩ وانظر : تاريخ الطبري

ج ٣ ص ٢٠٠ - ٢٠٣ .

في كتاب الله تعالى بخلاف ما تقول ، قال الله تعالى : « وآتيتهم إحداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا أتأخذونه بهتانا وإثما مبينا (١) ؟ » .

فبقى عمر باهتا وقال : كل الناس أفقه من عمر حتى النساء في البيوت .. أصابت امرأة وأخطأ عمر (٢) .

ومن المقطوع به أن عمر قد حفظ منذ عصر الرسالة آيتي آل عمران والنساء ، لكنه في هاتين الحادثتين قد وقع له ما يقع لكل إنسان في كل العصور من النسيان المؤقت الذي ينتهي بالذكرى العاجلة . وأن دهشتنا من وقوع مثل هذا لعمر أن تعادل دهشة عمر نفسه حين قرئت عليه الآيتان فبقى باهتا في الموقفين كأنه لم يسمعهما أو يقرأهما من قبل ، وفي الحق إن هذا النوع من النسيان لم يتكرر كثيرا لعمر بالنسبة لآيات القرآن ، وهو أمر طبيعي أيضا .

هذا كل ما يمكن أن يقال بالنسبة لإثبات آيات القرآن ، ومن البدهي أنه لم يحتاج إلى منهج أو ما يشبه المنهج . حيث كانت تكفي فيه الكلمة الواحدة التي تحمل الذكرى لتنتشع كل ظلال النسيان المؤقت . ولو أن أحدا المسلمين غير أبي بكر أسمع عمر الآية الأولى لرجع إليها على الفور . أفيمكننا أن نتبين مدى هول الفاجعة بالنسبة للمسلمين جميعا من عدم تذكر أحدهم لعمر بهذه الآية قبل أبي بكر ؟ الواقع أن ظلال النسيان قد أقيت على عدد كبير من الصعابة حتى جاء أبو بكر فذكر القول الفصل . وإن تقف طويلا عند رجوع عمر على الفور - وهو أمير المؤمنين يخطب على المنبر في جمعهم - إلى الحق حين ذكرته المرأة ، وقولته المشهورة : كل الناس أفقه من عمر حتى النساء في البيوت ، أصابت امرأة وأخطأ عمر ، لأن أي تعليق على هذا

(١) النساء : ٢٠ .

(٢) المبسوط : السرخسي ج ١٠ ص ١٥٣ ، والإحكام : ابن حزم : ج ٢ ص ١٢٥ ،

وشرح نهج البلاغة : ج ١ ص ١٨٢ ، وسيرة عمر بن الخطاب لابن الجوزي ص ١٢٩ .

الموقف ان يصل إلى مستوى كلمة عمر ، ولا إلى الدوافع النفسية والخلقية التي أملتها .

والآن ، فلنعد إلى ما بدأنا به . . .

لقد قلنا إن السؤال الذي كان يخطر على بال عمر والمسلمين جميعا حين تقابلهم واقعة هُو : هل في هذه الواقعة نص من القرآن أو السنة ؟ والإجابة عنه هي التي كانت تحدد الخطوة التالية . وقد كانت الإجابة عن هذا التساؤل من الأمور الميسورة غالباً لإلمام مجموع الصحابة بنصوص القرآن والسنة ، إلا أن الظروف التي فرضت عليهم ألا يكونوا جميعاً حول الرسول في كل موافقه كانت سبباً في نوع من خفاء بعض نصوص السنة على بعضهم ، وفيما يتصل بعمر ، فقد أطلبت الإجابة عن هذا التساؤل فيما خفي عليه ، أو ما خفي على بعض الصحابة من معاصريه ، منهجا كان يقدر به صحة الخبر المروى له عن الرسول ، من حيث فكرته عن الراوى ، وعدم مناقضة مضمون روايته للأصول الإسلامية المقررة أو لعادات وظروف عصر النبي ، وقد أداه تطبيق هذا المنهج إلى موافقه المتعددة من حيث إثبات كثير من الأخبار ورفض بعضها الآخر على ما سبق تفصيله . أما القرآن فلا يتصور فيه - في محال إثبات النصوص - إلا نسيان عمر الموقوت لبعض آياته ، وتذكره الفوري لها حين يذكّر ، ومن هنا لم يتطلب إثبات نصوصه منهجا كما حدث بالنسبة لنصوص السنة .

وبعد هذا كله تصبح الإجابة عن هذا السؤال من الأمور الميسورة في كل جوانبها ، حتى في الجوانب التي تعرضت للخفاء أو النسيان . فبعد هذه الخطوة الأولى في منهج عمر في التشريع أصبحت كل النصوص في القرآن والسنة معلومة له ولجميع المسلمين ، معدة للتطبيق الواقعي على الأحداث والمشكلات التي واجهته في الفترة التي ندرسها .

ولا يحتاج الإنسان إلى جهد كبير ليدرك الخطوة التالية في هذا المنهج ،

وهي تطبيق هذه النصوص على الوقائع والمشكلات في عصر عمر . وسوف نرى في الباب التالي أن هذا التطبيق قد تضمن قدراً من الصعوبات والمشكلات وتعدد وجهات النظر ، مما يواجه النظريات دائماً في مجال التطبيق الواقعي ، وتقاس مدى مرونتها وصلاحيتهما عن طريق الإمكانيات الخصبة التي تتضمنها هذه النظريات في مجال الاحتكاك بالواقع . وسوف نرى - بطريقة ضمنية ومن ثانياً معالجة عمر لمشكلات عصره - مدى ما يتضمنه التشريع الإسلامي من الخصوبة والمرونة والحيوية ، مما يتكفل بصلاحيته للتطبيق في كل زمان ومكان ، ويؤكد أنه التشريع الإلهي الأخير الذي أنزل إلى الناس كافة .

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

رَفَعُ

عبد الرحمن البخاري
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

الباب الثاني تطبيق النصوص الخاصة

تقديم

(١) معنى النصوص الخاصة

نريد أولاً أن نحدد ما الذي نعنيه (بالنصوص الخاصة) ، فهذا التحديد ضروري للتفريق بين نوعين من النصوص الدينية ، نعتقد أن لكل منهما سمات خاصة تتدخل في الاعتبار التشريعية ، عند التطبيق الواقعي للنصوص .

والواقع أننا بنظرة عامة نستطيع أن نقول : إن كل المسائل التي حدثت ، والتي يمكن أن تحدث في المجتمع البشري ، قد شملتها نصوص دينية على نحو ما ، ذلك أن بعض هذه النصوص نزلت بأسس وأصول عامة ، تغطي كل مجالات الفكر والحياة البشرية بإطلاق ، فهي أشبه بمقولات عامة يشمل كل منها قطاعاً كبيراً من قطاعات الحياة ، بحيث يمكننا أن نقول إنها تشرع ، ولو بطريقة غير مباشرة ، لكل الصور التي يمكن أن تحدث في هذا القطاع ، على تغير العصور والظروف .

ومن هنا نستطيع أن نفرق بين نوعين من النصوص الدينية : نصوص خاصة نزلت صراحة في مسائل معينة لا تتعدها ، ونصوص أشبه بالمقولات العامة التي تشمل صوراً أخرى متعددة يمكن أن تحدث في قطاع كبير من الحياة البشرية . ومثال النوع الأول: النصوص الخاصة التي فصلت أحكام الميراث ، أو حد الزنا ، أو السرقة ، أو قيمة الدية ، أو مدة العدة ، أو مقدار الزكاة .. أو غير ذلك من النصوص الخاصة بمسائل معينة لا تتعدها . ومثال النوع الثاني النصوص التي أوجبت عقيدة التوحيد وألغت الشرك بكل صورته ، والنصوص التي أوجبت العدل ، أو الأمر بالمعروف ، أو النهي عن المنكر ،

أو منع الفساد في الأرض ، أو إلغاء الضرر والحرج في الدين ، أو التيسير على الناس . فشكل من هذه النصوص أشبه بمقولة عامة ، تشمل — بطريقة غير مباشرة — كل الصور التي يمكن أن تندرج تحتها من الواقع البشري على مر العصور .

وتطبيقاً لهذا الفرق نجد عمر يأمر بقطع الشجرة التي بويع تحتها النبي ، حين كان الناس يذهبون فيصلون تحتها في خلافة عمر — وقد رجع في هذا إلى مقولة عامة تشمل هذه الصورة وغيرها من عشرات الصور التي يلح فيها شبهة شرك أو ما يؤدي إلى شرك ، وهي مقولة التوحيد في العقيدة والنهي عن الإشراك بالله . وواضح أنه ليس في النصوص الدينية شيء خاص بقطع شجرة الرضوان ، فقد ورد فيها نص يبشر المؤمنين بأن الله قد رضى عنهم حين بايعوا النبي تحتها ، فلماذا قطعها عمر إذن وكان الناس يصلون تحتها لله وحده ، ولا يعبدون هذه الشجرة قطعاً ؟ لقد خاف أن يرجع المسلمون إلى عبادة الأوثان ، لأن هذا كان أصل عبادة الأوثان في الأمم الخالية — حسبما ذكره أهل السِّيَر — فخاف عمر أن يتبادى الحال إلى تلك الشجرة حتى تعبد من دون الله ، فكذا ذلك يتفق عند التوغل في التعظيم^(١) . على حين نجد النصوص التي وردت في المواثيق نصوصاً خاصة ، لا يمكن أن يراد بها غير معانيها الحقيقية ، فهي إذن نصوص خاصة ، والأمر بقطع شجرة الرضوان منعاً لصلاة المسلمين تحتها ليس خاصاً ، لأنه كان رجوعاً منه إلى مقولة عامة من مقولات التشريع الإسلامي ، هي مقولة التوحيد ، فسد الذريعة التي قد تؤدي إلى مخالفة مضمون هذه المقولة ، حين خاف أن يكون في صلاتهم تحت الشجرة شبهة تعظيم شيء آخر غير الإله الواحد ، فأراد أن يخلص العبادة والتعظيم لله وحده ، بدون شريك أو شبهة شريك كما خاف

(١) انظر : الاعتصام : للشاطبي ج ٢ ص ١٣٧ .

على الأجيال الآتية بعد ذلك أن تزيد في تعظيم الشجرة شيئاً فشيئاً ، والتعظيم والعبادة في الإسلام لله وحده ، ولهذا سميت سورة التوحيد في القرآن ، سورة الإخلاص ، أى إخلاص العقيدة له بدون شريك . أو ما قد يؤدي إليه . وهذه المقولة العامة التى رجع إليها عمر نزلت فيها نصوص دينية ، لكنها أشمل من أن تختص بصورة واحدة من الصور التى يمكن أن يلمح فيها ولى الأمر بحجافة لمضمون هذه النصوص . فنصوص مقولة التوحيد تشمل بطريقة ما كل ما يمكن أن يدخل فى قطاعها ، من تعظيم أو عبادة غير الله ، ومن الدعوة لغيره صراحة بأية صورة من الصور التى يمكن أن يلمح فيها الإشراف ومساواة غيره به ، كما تشمل صور الشرك الخفى الذى يعظم الإنسان فيه شيئاً فى خفايا قلبه ، بحيث يصدر فى سلوكه عن هذا التعظيم ، لا عن إخلاص العقيدة لله ، وإن ادعى بلسانه غير ذلك ، وتشمل أيضاً نسبة الإنسان إلى غير الله ما لا ينسب إلا إليه صراحة وبجازأ .

ولاشك أن مسائل النوع الأول تجد نصوصاً خاصة بها ، ملزمة لمن يقوم بتطبيقها فلا يكون أمامه عند التطبيق إلا أن يبذل جهده فى استخلاص كل النصوص التى تشرع للمسألة التى يطبق التشريع فيها ، ثم محاولة تفهمها واستبطن مقاصدها ، ثم تطبيقها بمراعاة هذه المقاصد بما يكفل تحقيق المصلحة . وبداهة يحتاج هذا إلى جهود متتالية ، لكنها جهود فى دائرة النص الخاص الموجود فعلاً ، الذى لا يستطيع أحد أن ينكره أو ينسخه أو يخطئه .

أما مسائل النوع الثانى فإن مجرد تحديد النص والمقولة التى تشمل كل مسألة منها يحتاج - فى حد ذاته - إلى جهود كبيرة ، قد لا يتفق كل المجتهدين على نتائجها . بما لا نجده فى النوع الأول الذى نجد فيه النص صريحاً متفقاً على أنه خاص بالمسألة التى يدور حولها البحث . فتحديد النص والمقولة فى مسأله من مسائل النوع الثانى يخضع لبعض الاعتبارات التقديرية ، التى

قد تختلف من مجتهد لآخر ، فليس هناك ما يمنع من أن يرى بعض المسلمين أن الصلاة تحت الشجرة لا علاقة لها بمقولة التوحيد أو نصوصه ، لأنهم يصلون لله وحده ولا يصلون للشجرة أو يسجدون لها ، وأن تعمد الصلاة تحتها للتبرك بالمكان الذي رضى الله فيه عن المسلمين حين بايعوا الرسول صلى الله عليه وسلم فيه ، وإحياء هذه الذكرى الطيبة واستشعار الموقف الجليل مما يزيد في الإيمان ويقويه ولا ينقص التوحيد . يمكن إذن أن يرى بعض المسلمين هذا الاعتبار وربما كان المسلمون الذين صلوا تحتها في عصر عمر قد نظروا هذه النظرة ، أما عمر فقد راعى اعتباراً آخر فقطع الشجرة استناداً إلى مقولة التوحيد ، الذي رأى أنها تشمل بطريقة ما هذه المسألة (١) .

فتحديد النص أو المقولة في مسألة من النوع الأول لا يحتاج إلى كثير من العناية في استخلاصه ، ومن ثم يتفق عليه المسلمون على أنه النص الخاص بالمسألة التي يبحثونها ، ويكون مجال الاجتهاد فيه بعد ذلك — إذا كان النص ثابتاً — تفهمه والبحث عن أفضل السبل لتطبيقه على الواقع .

أما مسائل النوع الثاني — مما لم ينزل فيه نصوص خاصة — فإن تحديد النص أو المقولة فيها يستلزم — في حد ذاته — جهوداً كثيرة تتدخل فيها اعتبارات تختلف من إنسان لآخر ، فما يراه أحدهم في عصر معين مما ييسر على الناس حياتهم ، قد لا يراه آخر في عصره ، أو بعده كذلك ، وما يراه أحدهم محققاً للعدالة ، قد ينظر إليه آخر من وجهة أخرى . وهكذا يقال في كل ما ليس فيه نصوص خاصة .

ونستطيع أن نقول إن كل ما لم ينص على حكمه تصريحاً هو من النوع الثاني . ومن هنا يدخل فيه ما أحيل الأمر فيه إلى ولي الأمر العادل ، ليحقق ما فيه المصلحة في عهده ، ملتزماً بالنصوص العامة .

(١) ألا نرى أنه إلى الآن ، وعلى مر العصور ، تعددت وجهات نظر المذكرين الإسلاميين ، واعتباراتهم في مسألة التبرك بزيارة مقامات الأولياء ، وصلتها بمقولة التوحيد في العقيدة .

ويجب أن ننبه على أن المجتهدين عند تطبيق النواع الأول ، قد يرجعون إلى أحد مقولات النوع الثاني ، في محاولتهم فهم المقصود من نص خاص ، أو تطبيقه على واقعة معينة ، كما أنهم في مسائل النوع الثاني قد يلجأون إلى القياس على بعض ما جاءت به النصوص الخاصة ، للاطمئنان إلى أن نمط تفكيرهم في تطبيق النصوص العامة يحدد له مثيلاً في بعض النصوص الخاصة . وسيأتى عن عمر شيء من هذا القبيل .

كما يجب أن ننبه على أن تقسيم النصوص التشريعية إلى نصوص خاصة بمسائل معينة ، ونصوص قررت مقولات عامة تشمل صوراً متعددة — لا صلة له بتقسيم علماء الأصول اللفظ إلى خاص وعام ، لأن التقسيم الأول ينظر إلى النصوص من حيث اختصاصها بصورة معينة لا تتعداها إلى غيرها ، أو شمولها لصور متعددة يمكن أن يشملها النص على نحو ما . أما التقسيم الثاني فإنما ينظر إلى اللفظ المفرد باعتبار وضعه اللغوى لمعناه (١) .

(١) الخاص عند الأصوليين هو لفظ وضع للدلالة على واحد منفرد ، سواء أكان واحداً بالشخص كمحمد ، أو بالنوع كرجل وإنسان ، أو بالجنس كحيوان . وسواء وضع للذوات كالأمثلة السابقة ، أو وضع للمعاني كالعلم والجهل . وسواء أكان له أفراد في الخارج كالأمثلة السابقة ، أم لم يكن له كقمر وشمس . وسواء أكانت الوحدة حقيقية كما مثل أم كانت اعتبارية كالألفاظ الموضوعية لكثير محصور ، وهى أسماء الأعداد والمثنى .

والعام عندهم : لفظ وضع للدلالة على أفراد غير محصورين على سبيل الشمول والاستفراق ، ولا فرق بين أن تكون دلالة على ذلك بلفظه ومعناه ، بأن يكون بصيغة الجمع كالمسلمين والمسلمات والرجال والنساء ، أو بمعناه فقط كالرطب والقوم والجن والإنس ومن وما انظر : أصول التشريع الإسلامى للاستاذ على حسب الله ص ١٨٠ ، ٢٠٣ .

(ب) حول استكشاف المنهج

هل يمكن أن يكون عمر - في مجال التطبيق - قد أهمل نصا دينيا وتخطاه ، أو حاول إلغاء العمل به ونسخه ؟ بداية لا يمكن أن يكون هذا قد حدث ، فهل نستطيع أن نقول على هذا إنه التزم بتطبيق النصوص الدينية وينتهي الأمر عند هذا الحد ؟

لو أن الأمور في واقع الحياة تسير بمثل هذه البساطة لا تنهى الأمر بكلمة واحدة ، لكن أمور الحياة أكثر تعقيدا وتشابكا ، بحيث تبدو لنا مثل هذه الأحكام معنة في السذاجة والتعميم ، محتاجة إلى التدايل والتفصيل واستقصاء الظروف التاريخية والدوافع النفسية ومقاصد التشريع وغاياته ، حتى تتضح كل الشبه والظلال التي يمكن أن تنار حول قضية تصاغ بمثل هذا العموم ، ويظن أن الأمر ينتهي بصياغتها .

وكما سبق القول ^(١) ، كان عمر ملتزماً بتطبيق نصوص التشريع ، إلى جانب التزامه - كخليفة مختار من قبل الناس - بتحقيق مصالحهم العامة أو بعبارة أخرى : كان ملتزماً بتطبيق التشريع بصورة تكفل تحقيق مصالح الناس في الوقت نفسه ، وليست هذه مهمة مزدوجة ، أو مهمتين ، كما قد يبدو لأول وهلة ؛ لأن تطبيق التشريع وتحقيق مصالح الناس وجهان لشئ واحد في الحقيقة ، لأن التصور الإسلامي لمهمة التشريع هو أنه يؤدي - بالضرورة - عند تطبيقه بصورة سليمة ، إلى تحقيق مصالح الناس . ولهذا فإن كل ما لا يؤدي إلى تحقيق المصلحة ، إما خروج عن التشريع ، أو سوء تطبيق له . ومن ثم يرى الشاطبي (أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً) ويقرر أن القضية (مقدمة كلامية مسلمة) . ثم يقول - بعد أن يشير إلى خلاف بعض المكلاميين في هذا - (والمعتمد

(١) انظر : الباب الأول ، القسم الثاني ، الفصل الأول .

إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد ، استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره) ثم يؤيد ذلك بالأدلة — وبخاصة من القرآن — ويقول : (وإذا دل الاستقراء على هذا ، وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم — فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة ، ومن هذه الجملة ثبت القياس والاجتهاد ^(١)) . وقال ابن القيم في الموازنة بين السياسة والشريعة : (ولا نقول إن السياسة العادلة مخالفة للشريعة الكاملة ، بل هي جزء من أجزائها ، وباب من أبوابها ، وتسميتها سياسة أمر اصطلاحى ، وإلا فإذا كانت عدلاً فهي من الشرع) ثم يستدل على صحة هذه القضية بعمل الرسول صلى الله عليه وسلم وخلفائه الراشدين (. . إلى غير ذلك من السياسات العادلة التي ساسوا بها الأمة ، وهي مشتقة من الأصول الشرعية وقواعدها .)
(وتقسيم بعضهم طرق الحكم إلى شريعة وسياسة ، كتقسيم الدين إلى شريعة وحقيقة ، كتقسيم آخرين الدين إلى عقل ونقل — وكل ذلك تقسيم باطل . بل السياسة والحقيقة ، والطريقة والعقل ، كل ذلك ينقسم إلى قسمين : صحيح وفاسد فالصحيح قسم من أقسام الشريعة ، لا قسم لها . والباطل ضدها ومنافيا .

وهذا الأصل من أهم الأصول وأنفعها ، وهو مبني على حرف واحد ^(٢) ، وهو : عموم رسالته صلى الله عليه وسلم بالنسبة إلى كل ما يحتاج إليه العباد في معارفهم ، وعلومهم ، وأعمالهم . وأنه لم يحوج أمته إلى أحد بعده ، وإنما حاجتهم إلى من يبلغهم عنه ما جاء به ^(٣)) .

(١) الموافقات : ج ٢ ص ٣ ، ٢ .

(٢) يقصد : أصلاً من أصول الدين ، ومقرراً من مقرراته الرئيسية ، وهو عموم الرسالة .

(٣) أهلام الموقعين : ج ٣ ص ٤٤٥ وانظر : الطرق الحكيمة لابن القيم أيضاً ص ١٥

وما بعدها ، وكلام ابن القيم عن الأصول الشرعية وقواعدها التي تشتق منها الأحكام والسياسات المختلفة في كل العصور ، وعموم رسالة النبي بالنسبة لكل ما يحتاج إليه الناس في شتى مجالات حياتهم — يؤيد ما ذهبنا إليه من أن كل ما يمكن أن يحدث في المجتمع البشري قد شرع له بنصوص خاصة ، أو نمثله بنصوص ومقولات عامة هي نحو ما .

ولما كانت مصالح الناس تختلف باختلاف الزمان والمكان والظروف - فإن مهمة أولى الأمر في كل مجتمع هي أن يجتهدوا للوصول إلى أسلم الطرق لالتقاء التشريع بالمصالح العامة ، بحيث يصبح كل منهما وجهاً لشيء واحد ، وعلى قدر الالتحام بين التشريع والمصلحة يكون توفيق ولي الأمر في طاعة الله وإسعاد الناس .

فنقطة البدء إذن في تعرف منهج عمر بالنسبة لنصوص التشريع ، هي أن نعرف أنه كان يقصد تطبيقها بما يحقق مصالح الناس في عصره ، فكانت هذه غايته العامة . ومن الطبيعي أن تكون هناك بعض الفروق بين أسلوب التفكير والعمل فيما فيه نص خاص ، وفيما ليس فيه نصوص خاصة ، بحسب التقسيم السابق ، وأيضاً فإن طبيعة كل مسألة على حدة - بما يحوطها من ظروف واعتبارات معينة تختلف عما يحوط غيرها من المسائل - تؤدي إلى اختلاف وتشعب الطرق التي يمكن الوصول بها إلى هذه الغاية . ومن هنا وأينما أن نبحث مسائل النوع الأول بالتفصيل ، كل مسألة على حدة ، ثم نفعل ذلك بمسائل النوع الثاني التي ليس فيها نصوص خاصة ، ثم نحاول بعد ذلك استخلاص خطة عقلية موحدة ، عن طريق المبادئ والأسس العامة التي كان يصدر عنها عمر في تشريعاته واجتهاداته ، وذلك لأننا نعتقد أنه على الرغم من الفروق التي بين كلا النوعين ، والفروق التي تميز كل مسألة عن الأخرى - فإنها يمكن أن تندرج كلها في نهاية الأمر - وبصورة عامة ومركزة - في نظام عقلي موحد ، من حيث اتحاد المصدر فيها جميعاً ، وبالرغم من تشعب طرق التنفيذ بعد ذلك .

فلنسكتف أولاً بتقرير هذه الغاية التي ابتغاها عمر من وراء جهوده في التشريع ثم لندخل بعد ذلك ميدان الوقائع لتسكشاف الطريق الذي ارتاده في كل واقعة ، للوصول إلى هذه الغاية العامة .. ثم لنحاول بعد ذلك - ومن خلال الوقائع المختلفة - استخلاص مبادئ ومقررات عامة كان يسير عليها (٩٠ - منهج عمر بن الخطاب)

للوصول إلى غايته ، أعنى استخلاص القدر المشترك من المقررات العقلية والمبادئ العامة الذى نجده فى مجموع الطرق التى ارتادها عمر للوصول إلى غايته .

وهناك حقيقة هامة أضعها أمامى قبل أن أنزل ميدان الوقائع والأحداث هى : أنه ينبغى ألا يقودنا الإيغال فى المتهيجية إلى التعسف فى استخلاص هذه المقررات من مجموع الوقائع ، أو محاولة تحليل الأحداث بما يساير مبادئ ومقررات عقلية وضعت مقدماً ، ولو من خلال الدراسة السابقة لكل واقعة فى أثناء جمع مادتها العلمية وبعدها ، لأننى أعلم يقيناً أنه لا بد أن تقابلنا فى كل طريقة اتبعها عمر لتطبيق النص فى أى مسألة وسائل جزئية اقتضتها طبيعة وظروف هذه المسألة ، مما يختص بها وحدها ، وبما يوجب على الباحث ألا يحاول التعسف فى سلك هذه الجزئيات المتفرقة المختلفة فى كل المسائل فى نظام عقلى صارم ، ومقررات موحدة تنطبق عليها جميعاً ، لأن مثل هذه المحاولة تتجاهل الاختلاف فى طبيعة هذه المسائل والقضايا ، كما أن فيها نوعاً من التجنى على الخطوة العقلية التى كان عمر يصدر عنها فى تطبيقاته ، بمحاولة صبغها بطابع من المغالاة فى الصرامة والتحديد العقليين ، لا نعتقد أنه ينطبق تمام الانطباق على منهج عمر .

ومن هنا نقول : إننا — بعد بحث هذه المسائل منفصلة — سوف نحاول استخلاص القدر المشترك من المقررات العامة التى تبدو بوضوح فى الطرق المختلفة التى اتبعها عمر للوصول إلى غايته . أما الوسائل الجزئية التى تختلف من مسألة إلى أخرى ، والتى اقتضتها طبيعة كل مسألة — فسوف نتعرض لها بالبحث والدراسة فى ثنايا المسائل ، دون أن نحاول بعد ذلك التعسف فى إخراجها عن طبيعتها المختلفة ، وسلكها جميعاً فى مقررات ومبادئ موحدة ، لعلنا أن من الفروق الفردية ما لا يخضع لنظام عقلى موحد ، وأن بعض أجزاء الواقع تنسُدُّ عن كل الوسائل التى يضعها العقل البشرى لاستيعابها .

القسم الأول الأمم

١ - الأرض المفتوحة

كانت خلافة عمر بن الخطاب (١٣ - ٢٣ هـ - ٦٣٤ - ٦٤٣ م) سلسلة متصلة من الجهود الحربية والسياسية ، خارج الجزيرة العربية . وليس من مهمتنا هنا أن نبين بالتفصيل الظروف التاريخية التي جعلت هذه الجهود أمراً واجباً على الدولة الإسلامية الناشئة ، فإن الذي يعنيننا هنا أن نقرر أن نجاح هذه الجهود أدى إلى امتداد حكم الدولة الإسلامية خارج الجزيرة العربية ، بحيث شمل العراق والشام وفلسطين ومصر وأجزاء من فارس ، وبحيث بدأ واضحاً أن الدولة الفتية قد انتصرت تماماً في معركتها مع إمبراطوريتي الفرس والروم ، وأصبحت وارثة لهما .

وقد أدى هذا النجاح إلى أن تواجه الدولة الإسلامية أوضاعاً جديدة تحتاج إلى تشريعات لتنظيم وإدارة هذه الأقاليم الشائعة ، على نحو يتماشى مع مقررات التشريع الإسلامي ونصوصه . وتطلب هذا الأمر جهوداً ضخمة حمل عبء توجيه الأمور فيها الخليفة عمر بن الخطاب . وكانت المشكلة الأولى التي واجهها المسلمون في هذا المجال هي : الأرض المفتوحة نفسها ، وكيف تتصرف فيها الدولة ؟ فعند انتصار كل جيش من الجيوش الإسلامية المحاربة ، كان قائد هذا الجيش يواجه المشكلة ، حين يطالبه جنده المحاربون - أو بعضهم على الأقل - بأن يقسم بينهم الأرض التي فتحوها

بمبوفهم ، تطبيقاً لقانون الغنائم في التشريع الإسلامي . وكان كل قائد يجد أن الأمر أخطر من أن يحكم فيه بنفسه ، فيرجع إلى الخليفة عمر . . .
واسكن لماذا لا ندع الحقائق التاريخية وحدها ترسم لنا صورة ما حدث ؟

إن التاريخ يقرر أنه بعد فتح العراق طلب المحاربون من قائدهم سعد ابن أبي وقاص أن يقسم بينهم ما فتحوه بمبوفهم من الأرض وغيرها^(١) .
وأنه بعد فتح الشام طلب المحاربون من قائدهم أبي عبيدة بن الجراح أن يقسم بينهم المدن وأهلها ، والأرض وما عليها^(٢) ، وأنه لما فتحت مصر قام الزبير بن العوام (مثلاً لاتجاه عام بين المحاربين) فطلب من عمرو بن العاص قائد الجيش أن يقسمها بين أفرادهم^(٣) . والتاريخ يقرر كذلك أن هؤلاء رفضوا أن يقدموا على هذا الأمر الخطير ، قبل أن يصدر إليهم الأمر من الخليفة عمر ، فكتب كل منهم إليه بالمشكلة التي تواجهه ، وجمع عمر الصحابة ، (وشاورهم في قسمة الأرضين التي أفاء الله على المسلمين ، فتكلم قوم فيها ، وأرادوا أن يقسم لهم حقوقهم وما فتحوا . فقال عمر : فكيف بمن يأتي من المسلمين فيجدون الأرض بعلوجها قد اقتسمت وورثت عن الآباء ، وحيزت ؟ ما هذا برأى .

(فقال له عبد الرحمن بن عوف : فما الرأي ؟ ما الأرض والعلوج إلا بما أفاء الله عليهم .

فقال عمر : ما هو إلا كما تقول ، ولست أرى ذلك^(٤) ، والله لا يفتح بعدى بلد فيكون فيه كبير نيل ، بل عسى أن يكون كلاً على المسلمين ، فإذا

(١) الحراج : أبو يوسف ص ١٤ والحراج : يحيى بن آدم ص ٢٨ .

(٢) الحراج : أبو يوسف ص ٨١ .

(٣) فتوح البلدان : البلاذري ص ٣٠٦ .

(٤) يعني أن الأرض بما أفاء الله عليهم كما تقول ، ولكني لست أرى تقسيمها مع هذا .

قسمت أرض العراق بعلاجها وأرض الشام بعلاجها ، فما يسد به الفجور ؟ وما يكون للذرية والأرامل بهذا البلد وبغيره من أهل الشام والعراق ؟
(فأكثروا على عمر وقالوا : تقف ما أفاه الله علينا بأسيا فئنا على قوم لم يحضروا ولم يشهدوا ، ولأبناء القوم ، ولأبناء آبائهم ، ولم يحضروا ؟
(فكان عمر لا يزيد على أن يقول : هذا رأى .

(قالوا : فاستشر . فاستشار عمر المهاجرين الأولين ، فاختلفوا . فأما عبد الرحمن بن عوف فكان رأيه أن تقسم لهم حقوقهم ، ورأى عثمان ابن عفان وعلى بن أبي طالب وطلحة وعبد الله بن عمر - رأى عمر .
فأرسل إلى عشرة من الأنصار ، خمسة من الأوس وخمسة من الخزرج ، من كبارهم وأشرفهم ، فلما اجتمعوا : حمد الله وأثنى عليه بما هو أهله ، ثم قال :

إني لم أزعجكم إلا لأن تشركوا في أمانتي فيما حملت من أموركم ، فإني واحد كأحدكم ، وأنتم اليوم تقررون بالحق . خالفني من خالفني ووافقني من وافقني ، ولست أريد أن تتبعوا هذا الذي هو هواي ، معكم من الله كتاب ينطق بالحق . فوالله لئن كنت نطقت بأمر أريده ما أريد به إلا الحق .

(قالوا : قل نسمع يا أمير المؤمنين .

(فقال عمر : قد سمعتم كلام هؤلاء القوم الذين زعموا أني أظلمهم حقوقهم ، وإني أعوذ بالله أن أركب ظلماً . لئن كنت ظلمتهم شيئاً وأعطيته غيرهم لقد شقيت . ولكنني رأيت أنه لم يبق شيء يفتح بعد أرض كسرى ، وقد غنمنا الله أموالهم وأرضهم وعلاجهم ، فقسمت ما غنموا من أموال بين أهله . وأخرجت الخمس فوجته على وجهه ، وقد رأيت أن أحبس الأرضين بعلاجها وأضع عليهم فيها الخراج ، وفي رقابهم الجزية يؤدونها ، فتكون فينا المسلمين ، المقاتلة والذرية ولهن يأتي من بعدهم ..

(أرايتم هذه الثغور ؟ لا بد لها من رجال يلزمونها .
(أرايتم هذه المدن العظام كالشام والجزيرة والكوفة والبصرة ومصر ؟
لا بد لها من أن تشحن بالجيوش ، وإدراك العطاء عليهم .
(فن أين يعطى هؤلاء إذا قسمت الأرضون والعروج ؟

(فقالوا جميعاً : الرأي رأيك ، فنعم ما قلت وما رأيت ، إن لم تشحن
هذه الثغور وهذه المدن بالرجال ، ويحرج عليهم ما يتقوون به ، رجع أهل
الكفر إلى مدنها^(١) .

... استقر رأى كبار الصحابة من المهاجرين والأنصار إذن على رأى
عمر ، بعد أن بين لهم الظروف التى تجعل عدم تقسيم الأرض المفتوحة على
المقاتلين أمراً واجباً وضرورياً لأن أمور الدولة سوف تضطرب اضطراباً
خطيراً إذا قسمت الأرض ، وبالطبع كان هؤلاء الذين استشارهم عمر وشرح
لهم وجهة نظره هم كبار الصحابة من المهاجرين والأنصار الذين كانوا يمثلون
(مجلس الشورى) الذى يجمعه لأمور الدولة الخطيرة ، التى لا يستطيع أن
يتحمل وحده مسئولية الحكم فيها . لكن ، ما موقف باقى المسلمين من
رأى عمر ؟

لندع أبا يوسف يكمل لنا القصة : (استشار عمر الناس فى أرض السواد ،
فرأى عامتهم أن يقسمه ، وكان بلال بن رباح من أشدهم فى ذلك . وكان
رأى عمر ألا يقسمه فمكثوا يومين أو ثلاثة ، ثم قال عمر : (لانى قد وجدت
حجة ، قال الله تعالى فى كتابه : « ما أفاء الله على رسوله منهم فما أوجفتم عليه
من خيل ولا ركاب ، ولكن الله يسلط رسله على من يشاء والله على كل
شئ قدير ، حتى فرغ من شأن بنى النضير ، فهذه عامة فى القرى كلها . ثم قال :

(١) انظر : المراجع لأبى يوسف ص ١٤ ، ١٥ .

« ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فله وللرسول ولذی القربی والیتامی والمساکین وابن السبیل کی لا یکون دولة بین الأغنیاء منکم وما آتاکم الرسول نخذوه وما نهاکم عنه فاتھوا واتقوا الله إن الله شدید العقاب » ، ثم قال : « للفقراء المهاجرین الذین أخرجوا من ديارهم وأموالهم یتبتغون فضلا من الله ورضوانا ینصرون الله ورسوله أولئک هم الصادقون » ، ثم لم یرض حتى خلط بهم غیرهم فقال : « والذین تبوؤا الدار والإیمان من قبلهم یحبون من هاجر إلیهم ولا یجدون فی صدورهم حاجة لما أوتوا ویؤثرون علی أنفسهم ولو کان بهم خصاصة ومن یوق شح نفسه فأولئک هم المفلحون » . فهذا — فیما بلغنا ، والله أعلم — الأنصار خاصة ، ثم لم یرض حتى خلط بهم غیرهم فقال : « والذین جاءوا من بعدهم یقولون : ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذین سبقونا بالإیمان ولا تجعل فی قلوبنا غلا للذین آمنوا ربنا إنک رؤوف رحیم » ، فكانت هذه عامة لمن جاء من بعدهم ، فقد صار هذا النبی بین هؤلاء جمیعاً ، فکیف أقسمه هؤلاء وندع من تخلف بعدهم بغير قسمة ؟) .

فأجمع علی ترکہ وجمع خراجہ ^(١) .

اتفق رأى المسلمین إذن — أو علی الأقل رأى غالبیتهم — علی ألا تقسم الأرض المفتوحة بین المحاربین ، فکتب عمر إلى قواده فی البلاد المفتوحة بذلك ، (کتب عمر بن الخطاب إلى سعد بن أبی وقاص : أما بعد فقد بلغنی کتابک ، تذكر فیہ أن الناس سألوك أن تقسم بینهم مغانمهم وما أفاء الله علیهم ، فإن أتاك کتابی هذا فانظر ما أجلب الناس علیک به إلى العسکر ، من کراع ومال ، فأقسمه بین من حضر من المسلمین . وانترك الأرضین والأنهار بمعالمها لیكون ذلك فی أعطیات المسلمین ، فإنک إن قسمتها بین من حضر

لم يكن لمن بعدهم شيء^(١) . وكتب إلى الشام^(٢) ومصر بمثل ذلك ، وكان مما كتبه إلى عمرو بن العاص قائده بمصر (أقرأها) (أى دعها كما هي ولا تقسمها) حتى يغزو منها جبل الحسبة (أى حتى يكون لأبناء الأبناء منها نصيب^(٣)) . وهكذا وضع الخراج على الأرض المفتوحة ، وترك في أيدي زارعيها من السكان الأصليين ، وأخرجت من مفهوم الغنيمة التي تقسم بين المحاربين وأثار هذا التشريع كثيراً من الدراسة والتأويل والحوار والمناقشة بين الدارسين ، لأن الدولة الإسلامية في خلافة عمر كانت تدين بالإسلام كتشريع ونظام ، يجب أن ينبع منه كل قانون تدار به الدولة في مجالاتها المختلفة ، فكان من الطبيعي أن أول ما يشغل به الدارسون هنا هو : مدى اتفاق ما أقره عمر ومستشاروه ، وما نفذ فعلاً بعد ذلك ، مع مقررات التشريع الإسلامى ونصوصه . وقد تعددت وجهات نظر الدارسين فيه كما سيأتى .

وإذا نحن بصدد بحث هذه المسألة ، فإنه يجب علينا أن نحدد المنهج الذى ينبغي أن نسير عليه ، حتى نمتدى إلى مدى اتفاق هذا التشريع الخطير ، الذى ترتب عليه نتائج بعيدة المدى ، مع التشريع الإسلامى الذى التزمت به الدولة الإسلامية في عهد عمر ، فما هو منهجنا ؟

أعتقد أن نقطة البدء يجب أن تكون هى تجميع النصوص الخاصة المتصلة بموضوعنا فإذا نجد في القرآن من هذه النصوص ؟ وماذا نجد في السنة ؟ في سورة الأنفال التى نزلت بعد موقعة بدر في السنة الثانية للهجرة نقرأ :
واعلموا أن ما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول ولذى القربى واليتامى

(١) الخراج ليجبى بن آدم ص ٢٨ ، والخراج لأبى يوسف ص ١٤ ، وفتوح البلدان للبلاذرى ص ٣٧٠ ، وانظر : مجموعة الوثائق السياسية في العصر النبوى والخلافة الراشدة ص ٢٣٩ ومراجعته .

(٢) انظر : الخراج لأبى يوسف ص ٨١ ، ٨٢ .

(٣) فتوح البلدان : ص ٢٠٦ .

والمساكين وابن السبيل^(١) ، وفي سورة الحشر التي نزلت في بني النضير في السنة الرابعة الهجرية ، نقرأ : « ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله والرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكوى دولة بين الأغنياء منكم وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله إن الله شديد العقاب . للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلا من الله ورضوانا وينصرون الله ورسوله أولئك هم الصادقون . والذين تبوءوا الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون . والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا ربنا إنك رؤوف رحيم^(٢) » .

ففي سورة الأنفال حكم ما (غنمه المسلمون) ، وفي سورة الحشر حكم ما (أفاء الله عليهم) وللبقاتلين في الغنيمة أربعة أخماسها ، والخمس الباقي للرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ، وأما ما أفاء الله على رسوله فلله والرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ، والمهاجرين والأنصار ، والذين جاءوا من بعدهم أيضا ، أو لكل المسلمين في كل الأزمنة ، فهناك إذن فرق كبير بين حكم ما (غنمتم) وحكم ما أفاء الله عليكم) . وقد كان تغاير التعبيرين في السورتين ، وما ترتب عليه من تغاير الحكم في مفهوم كل منها ، من الأسباب التي حملت كثيرا من الدارسين على محاولة أن يجدوا فروقا واضحة ومميزة بين ما أطلقوا عليه لفظ (الغنيمة) مشتقا من التعبير القرآني في آية الأنفال ، وما أطلقوا عليه لفظ (الفىء) مشتقا من التعبير الذى في آية الحشر . والمسألة التي نببحثها الآن هي : الأرض

(١) الأنفال : ٤١ .

(٢) الحشر : ٧ - ١٠ .

المفتوحة عنوة بعد القتال ، ما حكم التشريع الإسلامى فيها ؟ هل تدخل تحت مفهوم آية (الغنيمة) فى سورة الأنفال ؟ أم يطبق عليها حكم (الفىء) فى سورة الحشر ؟

فى اعتقادى أن ما أثر عن الرسول صلى الله عليه وسلم من التصرفات العملية فى الأرض المفتوحة فى عهده ، سوف يكون الحكم فى الإجابة عن هذه الأسئلة ، وما لا جدال فيه أن سنة الرسول تمثل الفهم الصادق للقرآن ، لأن الوحى يشرف عليه فى تطبيق آياته فلا يمكن أن يقره على خطأ فى الفهم أو فى التنفيذ . ومن هنا كان ما حدث فى عصر الرسالة هو التفسير الصادق لآيات القرآن وأحكامه . فإذا نجد فى السنة من التصرفات المالية فى الأرض المفتوحة فى عهد الرسول ؟

فى سنة ٤ هـ حاول بنو النضير — وهم جزء من يهود المدينة — الغدر بالرسول واغتياله ، ومزقوا بذلك العهد الذى كان بينه وبينهم ، فحاصروهم خمس عشرة ليلة ، ثم صالحوه على أن يخرجوا من المدينة وبأخذوا معهم ما حملت إبلهم من أموال إلا السلاح ، ويتركوا أرضهم ونخلهم وسلاحهم . فكانت خالصة للرسول يضعها حيث شاء ، فقسمها على المهاجرين الأولين لفقرهم . وأشرك معهم رجلين من الأنصار كانوا فقيرين ^(١) . وكان هذا بعد نزول سورة الأنفال التى شرعت أربعة أخماس الغنيمة للمقاتلين ، ولم يقسم الرسول ما تركه يهود بنى النضير على أنه غنيمة ، حيث لم يحدث قتال بين اليهود والمسلمين حتى يكون هناك محاربون ؛ قال تعالى : « فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب » . وعقب ذلك نزلت سورة الحشر وفيها تشريع ما يحصل عليه المسلمون بعد صلح ، بغير قتال ، وهو أن يقسم بين الرسول وذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ، ثم هو للفقراء المهاجرين والأنصار والذين

(١) انظر : سيرة ابن هشام : ج ٣ ص ١٩١ ، وفتوح البلدان : ص ٢٧ ، وتاريخ الطبرى ج ٢ ص ٥٥٠ — ٥٥٥ .

جاءوا من بعدهم أيضاً ، أى يصرف لمصالح المسلمين ، ليس لفئة منهم الحق في الاستئثار به دون سائر المسلمين ^(١) .

وبما حدث مع بنى النضير ، وما أعقبه من التشريع القرآنى — أصبح الفرق واضحة ومتميزة بين ما يحصل عليه المسلمون بعد قتال (كما حدث في بدر في السنة الثانية للهجرة ، ونزلت فيه سورة الأنفال) ، وما يحصلون عليه بعد صلح لا قتال (كما حدث مع بنى النضير في السنة الرابعة للهجرة ، ونزلت فيه سورة الحشر) .

وفي سنة ٥ هـ غدر بنو قريظة بعهدهم مع الرسول ، فتحرك المسلمون لقتالهم ، فلما رأى اليهود أن الهزيمة واقعة بهم نزلوا على حكم سعد بن معاذ سيد الأوس ، فحكم بقتل الرجال وتقسيم الأموال ، فأخرج الرسول منها الخمس وقسم الباقي على المحاربين مطبقاً حكم الغنيمة عليها وقد استشهد يوم بنى قريظة من المسلمين خلاد بن سويد ، طرحت عليه رجليه فقتلته ^(٢) .

فإذا فعل الرسول بأرضهم ؟ لقد قسمها هى الأخرى على المحاربين بعد أن أخرج منها الخمس ، كما قسم باقى أموالهم ، وقسمها على نفس السهام التى قسم عليها باقى الأموال ^(٣) .

وفي سنة ٧ هـ حدث قتال شديد بين المسلمين وبين قسم ثالث من اليهود هم يهود خيبر ، واستشهد فيه عدد كبير من المسلمين ، وانتهى القتال بهزيمة اليهود ، فطلبوا التسليم على أن يأخذ المسلمون أموالهم وأرضهم ويحققوا دماءهم — فقسم الرسول أموالهم — بعد إخراج الخمس — على المقاتلين . تطبيقاً لتشريع الغنيمة فى الاسلام ، ثم قال اليهود للرسول : إن لنا بالعمارة

(١) راجع سورة الحشر : ٧ - ١٠ .

(٢) انظر : سيرة ابن هشام : ج ٣ ص ٢٥٤ وفنوح البلدان : ص ٢٨ وتاريخ الطبرى : ج ٢ ص ٥٩٣ .

(٣) فنوح البلدان : ص ٣٣ وانظر قوله تعالى فى شأن بنى قريظة : . . . وأورثكم أرضهم وديارهم وأموالهم . . . الأحزاب : ٢٧ وانظر أيضاً : تفسير القرطبي ج ١٤ ص ٣١٢ .

والقيام على النخل علما ، فأقرنا على الأرض . فتركهم الرسول على الأرض والنخل ليزرعوها مقابل نصف الثمار لهم ، والنصف الآخر للمسلمين واستمروا على هذا حتى أجلاهم عمر بن الخطاب ، كما سيأتى . وقد قسمت أرضهم — من حيث الملكية — بين من كان له فيها سهم من المسلمين ^(١) . ولما فرغ الرسول من خيبر قذف الله الرعب في قلوب أهل فدك — حين بلغهم ما أوقع الله بأهل خيبر — فبعثوا إليه الرسول يصالحونه على نصف أرضهم ونخلهم ، فقدمت عليه رسلمهم بخيبر ، أو بالطريق ، أو بعد ما قدم المدينة ، فقبل ذلك منهم ، وترك الأرض والنخل في أيديهم ، فكانوا يرسلون نصف ثمارهم ، وكان الرسول يهرقها في مصالح المسلمين ^(٢) .

وبعد وفاته صلى الله عليه وسلم ، أصبح حقه فيها ملكا لبني بيت مال المسلمين ، لأن النبي لا يورث من قرابته أو أهل بيته .

وفي نفس العام (٥٧ هـ) دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم أهل وادى القرى — وكانوا من اليهود — إلى الإسلام فرفضوا وقتلوا المسلمين ، وفتح الرسول بلادهم عنوة بعد القتال ، وغنم المسلمون أموالهم ، فقسمها رسول الله صلى الله عليه وسلم بينهم كما قسمت أموال خيبر ، وترك النخل والأرض في أيديهم وعاملهم على نصف الثمار كما عامل أهل خيبر ^(٣) .

وفي سنة ٥٨ هـ فتح الرسول مكة بعد قتال استشهد فيه بعض المسلمين ، ولم يطبق الرسول على أموالها أو أرضها حكم الغنيمة ، بل ترك كل شيء في أيدي أهلها ، ولم يقسم منها شيئا بين المقاتلين ^(٤) .

هذا كل ما نجده في سيرة الرسول من التصرفات المالية في الأرض

(١) انظر : سيرة ابن هشام : ج ٣ ص ٣٨٩ وفتوح البلدان : ص ٣٣ والحراج لأبي يوسف ص ٥١ .

(٢) انظر : سيرة ابن هشام : ج ٣ ص ٤٠٨ وفتوح البلدان : ص ٤١ وتاريخ الطبري : ج ٣ ص ٢٠٤ ، ١٥ .

(٣) فتوح البلدان : ص ٤٧ .

(٤) انظر : سيرة ابن هشام : ج ٤ ص ٦٥ وفتوح البلدان : ص ٥٣ .

المفتوحة ، وهى أرض بنى النضير ، ثم أرض بنى قريظة ، ثم أرض خيبر ،
ونصف أرض فدك صلحا ، ثم أرض وادى القرى . ثم أرض مكة . فكيف
تصرف النبي فيها ؟

أما أرض بنى النضير فلم يحدث فيها قتال وكانت خالصة للرسول ،
يتصرف فيها على وفق ما يرى من مصالح المسلمين ، فكان يتفق منها على
أهله ، وعلى فقراء المسلمين ، وفى سبيل إعداد الجيش . وأما أرض بنى قريظة
فقد حدث فيها بعض القتال ، وطبق الرسول عليها حكم الغنيمة ، فقسم أربعة
أخماسها على المقاتلين ، والخمس الباقي له ولذوى القربى واليتامى والمساكين
وابن السبيل .

وأما أرض خيبر وأرض وادى القرى ، فقد حدث فيهما قتال ، فطبق
الرسول عليهما حكم الغنيمة وقسم أربعة أخماسها ، ثم تركها مع اليهود
ليزرعوها على أن لهم نصف الثمار .

وأما أرض فدك التى صالح أهلها الرسول على نصفها ولم يحدث فيها قتال ،
فكان الرسول يتصرف فيها على وفق ما يرى من مصالح المسلمين .
وأما أرض مكة ففتحت بعد قتال ، وتركها الرسول بأيدي أهلها ، ولم
يجعل للفاتحين فيها أى حق .

فهل يمكن أن نستخلص حكما معينا للأرض المفتوحة من مقارنة التشريع
القرآنى فى سورتي الأنفال والحشر بالسنة العملية للرسول ؟

إن قلنا : إن الأرض التى تفتح بعد قتال يطبق عليها حكم الغنيمة فى سورة
الأنفال ، ويقسم أربعة أخماسها على المقاتلين ، فسوف يكون ما حدث بعد
فتح مكة مخالفا لهذا الحكم ، ولا يمكن أن يخالف الرسول حكما مقرر فى
القرآن . كما أننا لا نستطيع أن نبرر هذا بأن لمكة وضعاً خاصاً بحيث تستثنى
من حكم الغنيمة ، باعتبارها موطن البيت الحرام ومولد الرسول ، لأن

استثناءها من حكم مقرر في القرآن يجب أن يكون بنص صريح ، ولا نجد مثل هذا النص ، بل إننا لا نجد أية إشارة ، — ولو تلميحاً — من كلام الرسول أو أحد صحابته ، تدل على مثل هذا الاستثناء . وكل ما نجده هو الحوار الذى دار بين الرسول وأهل مكة بعد فتحها ، حين سأهم عما يظنون أنه فاعل بهم ؟ فقالوا : أخ كريم وابن أخ كريم فقال لهم : اذهبوا فأنتم الطلقاء ^(١) . ثم لم يغم شيئاً من أموالهم أو أرضهم ، بالرغم من أنه أمر بقتل بعض المشركين ولو كانوا متعلقين بستور الكعبة .

وإلى جانب اعتبار حرمة مكة ، فهناك اعتبار آخر يقابله ، هو أن كثيراً من المهاجرين تركوا أموالهم بها عند هجرتهم ، وهذا — فى حد ذاته — سبب قوى لتقسيمها بعد الفتح ، أو على الأقل رد أموالهم أو ما يقابلها إليهم — لكن الرسول لم يقسم أرض مكة .

ونضيف إلى هذا أمرين هامين ، نلاحظهما عند إثارة تقسيم الأرض المفتوحة فى خلافة عمر ، وهما :

الأول : أن قادة الجيوش الإسلامية التى فتحت أرض العراق والشام ومصر ، رفضوا تقسيمها بعد القتال ، حتى يستشيروا الخليفة بالمدينة . وهذا يدلنا بوضوح على أن تطبيق حكم الغنيمة كما فى سورة الأنفال على (الأرض المفتوحة) بالذات ، لم يكن (أمراً مقررأ) أو (تسريعاً ثابتاً) من أيام الرسول ، بنص القرآن وسنته العملية ، إذ كيف يتصور أن أبا عبيدة بن الجراح ، ذلك المسلم الزاهد الذى سماه الرسول أمين هذه الأمة ، يتردد لحظة واحدة فى أن يطبق حكماً مقررأ شرعه القرآن ونفذه الرسول فى حياته ؟

لقد كان قواد الجيوش يقسمون الأموال والمنقولات التى يغنمونها فى القتال ، دون أن يحتاجوا فى ذلك إلى أمر خاص من الخليفة ، أو مستشاريه

(١) سيرة ابن هشام : ج ٤ ص ٦٥ وتاريخ الطبرى : ج ٣ ص ٦١ .

في المدينة ، لسكرتهم توقفوا في الأرض المفتوحة بالذات ، وكتبوا إلى الخليفة . — وقد كانوا من كبار الصحابة وأعلم الناس بتصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم — ، فدل هذا على أن دخول الأرض المفتوحة بعد قتال في مفهوم (الغنيمة) كما هو في سورة الأنفال ، لم يكن (أمراً مقررأ) أو (تشريعاً ثابتاً) لا يتردد أحد في تنفيذه ، ولا يسأل الناس آراءهم فيه . وحين طبق القادة ومعهم المسلمون حكم الغنيمة على الأموال المنقولة من ذهب وفضة وجوهر ومتاع وسلاح ، دون أن يراجعوا أحداً في ذلك — فإنما حدث ذلك لأن هذه الأموال كانت داخلة في مفهوم (الغنيمة) ، وكان هذا أمراً واضحاً ومقررأ من أيام الرسول ، ومن تصرفاته في الأموال التي نالها المسلمون بعد قتال ، أما الأرض المفتوحة فلم يكن الأمر فيها يمثل هذا الوضوح ، بل كان أمراً يكتنفه كثير من الإبهام والغموض ، لأن الرسول قسم أرض بني قريظة ، وترك أرض مكة ، وأقر أهل خيبر وأهل وادي القرى على أن لهم نصف الثمار ، وذلك بعد أن نقل أصل ملكيتها إلى المحاربين .. وكلها فتحت بعد قتال . ومن هنا لم يكن أمام قادة الجيش إلا أن يتوقفوا لسؤال الخليفة ومستشاريه من كبار الصحابة .

الأمر الثاني : أن حكم الأرض المفتوحة لم يكن أمام كبار الصحابة في المدينة بأكثر وضوحاً عما كان عليه عند قواد الجيوش ، لأننا لا نتصور أن المدينة وقد كان فيها عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب وعبد الرحمن بن عوف وطلحة بن عبيد الله وكبار المهاجرون والأنصار — تختلف على نفسها في حكم شرعه القرآن وطبقه الرسول ، لأن حكم القرآن وعمل الرسول يكفيان لقطع كل نزاع أو رأى .

ومن هنا نقول : إن دخول الأرض المفتوحة في مفهوم الغنيمة كما شرعت في سورة الأنفال ، لم يكن (أمراً مقررأ) أو (تشريعاً ثابتاً) حتى زمن خلافة عمر بن الخطاب ، وإلا لما اختلف فيه أحد ، أو نمت فيه كلمة لأحد بعد

كلمة القرآن وكلمة الرسول ، لكن الأمر حدث فيه نزاع وخلاف ومناقشات طويلة وانقسام فى الرأى ، فعبد الرحمن بن عوف ومن تابعه من المسلمين — مثل الزبير وبلال — كانوا يرون قسمة الأرض . وعثمان وعلى وطلحة وابن عمر ومن تابعهم كانوا يرون ألا تقسم بين الفاتحين . ودارت المناقشات الطويلة التى سجلتها كتب الأموال ^(١) والتاريخ ، والتى أخذنا صورة منها ، فهل يمكن أن نتصور بعد كل هذا الخلاف بين المحاربين وقوادهم ، ثم بين كبار الصحابة فى المدينة — أن الأرض المفتوحة كان فيها تشريع معين جاء به القرآن والتزم به الرسول ؟

هل يمكن أن نتصور أن أحدا يخالف فى وجوب الزكاة ، أو مقدارها ، أو ينكر آية من القرآن ، أو حكما من أحكامه ، أو حكما أمضاء النبى وانتم به فى حياته ، ثم تسمع لهذا المخالف كلمة ؟ إن النظرة البديهة تنكر أن يقع مثل هذا فى خلافة عمر بن الخطاب . أما وقد وقع الخلاف الطويل فى (الأرض المفتوحة عنوة) ، فليس فى استطاعتنا أن نسلم بأن دخولها تحت مفهوم الغنيمة ، بتقسيم أربعة أخماسها بين الفاتحين — كان (أمراً مقررأ) أو (تشريعاً ثابتاً) لا يجادل فيه أحد .

لكننا — من ناحية أخرى — لن نستطيع أن نسلم بعكس هذا فنقول إن عدم دخول الأرض المفتوحة فى مفهوم الغنيمة كان أمراً مقررأ ، وإلا لما حدث خلاف عليها ، ولما طالب المقاتلون بتقسيم أربعة أخماسها عليهم ، ولما وجدوا بعد ذلك من يؤيدهم فى مطلبهم من كبار الصحابة . فما مصدر هذا الغموض والإبهام ؟

إن الأموال المنقولة والأمتعة التى غنمها المسلمون بعد قتال ، لم يكن فى تطبيق حكم الغنيمة عليها خلاف ، لأن الرسول كان يقسم أربعة أخماسها

(١) وبخاصة الحراج لأبى يوسف ص ١٤ وما بعدها .

على المقاتلين ويصرف الخمس الباقي لنفسه ولذوى قرباه ولليتامى والمساكين وابن السبيل ، كما نصت عليه سورة الأنفال . فعل ذلك في أموال بني قريظة وأموال خيبر وأموال وادى القرى ، وفي كل الأموال التى كان الجيش الإسلامى يغنمها بعد قتال . ومن هنا كان تقسيم الأموال والمنقولات والامتنعة (أمراً مقررأ) و (تشريعاً ثابتاً) لا يحتاج أحداً إلى أن يسأل عنه أو يختلف فيه . أما الأرض فان توقف قاده الجيوش فيها ، ثم اختلاف كبار الصحابة الذين عاصروا الرسول بعد ذلك ، بالإضافة إلى تقسيم الرسول لبعض الأرض المفتوحة في عهده ، وتوقفه عن تقسيم مكة — وكلها فتحت بعد قتال — كل هذا يدلنا بوضوح على أن أمرها لم يكن فيه (تشريع موحى ثابت) جاء به القرآن والتزم الرسول به .

وإذا سلمنا بأن السنة — وبخاصة العملية — هى التفسير الصادق لآيات القرآن وأحكامه — فإننا نستطيع أن نقول — ونحن مطمئنون : إن مفهوم الغنيمة فى سورة الأنفال : هو كل ما يغنم من أموال الذهب والفضة والجوهر والملايس ، والمنقولات ، وليس منه الأرض المفتوحة^(١) . لكن ، ما هو

(١) إن احتج بأن جملة (من شئ) فى آية الغنيمة تشمل كل ما يأخذه المسلمون — حتى الأرض — فسوف نقول : إن الذى لم يخلص السلب وقد أعطاه ابن سلبه ، فلم لم يطبق على السلب حكم الغنيمة لاذن ، وهو مما يدخل تحت ما يأخذه المسلمون من أعدائهم ؟ يذكر الشوكانى أن الرسول قال يوم حنين : من قتل رجلاً فله سلبه ، فقتل أبو طلحة عشرين رجلاً وأخذ أسلابهم — رواه أحمد وأبو داود — وقد ذهب الجمهور إلى أن القاتل يستحق السلب سواء قاتله قائد الجيش قبل المعركة أم لا : أى أنه لا يخلص (نيل الأوطار : ج ٨ ص ٩٢) فالرسول — لاذن — قد أخرج السلب من مفهوم (الغنيمة) فى الآية ، وقد أخرج أرض مكة أيضاً من هذا المفهوم حين لم يقسمها بعد الفتح . ولهذا قال يحيى بن آدم فى تعريف الغنيمة (والغنيمة جسيم ما أصابوا من شئ ، قل ذلك أو أكثر ، حتى الإبر ، إلا الأرضين) الحراج : ص ١٨ . ونستطيع أن نضيف إلى هذا الاستثناء (والسلب) . وقال الطبرى فى تفسير (من شئ) فى الآية (مراد به من كل ما وقع عليه اسم شئ مما خوله المؤمنون ، من أموال من غلبوا على ماله من المشركين ، مما وقع فيه القسم ، حتى الخيط والخيط) جامع البيان : ج ١٠ ص ٣ .

حكم الأرض المفتوحة إذن؟ وهل تركها الإسلام بدون تشريع؟
وهل يمكن أن نتصور أن الإسلام يضع تشريعاً للأموال والمنقولات
ويترك الأرض المفتوحة دون أن يضع لها تشريعاً؟

إن الإجابة عن هذه الأسئلة تكمن في طبيعة التشريع الإسلامى، لأننا
نستطيع - كما سبق - أن نلمح فيه، بصفة عامة، اتجاهين رئيسيين. الأول:
أنه يضع تشريعات مفصلة منصوصاً عليها بخصوصها، وهنا يجب الالتزام
بهذه النصوص الخاصة ومن هذا النوع (الغنيمة) بمعنى الأموال والمنقولات
والثاني: أنه لا يشرع لبعض الأمور عن طريق النص المفصل الخاص.
وإنما يتركها للمسلمين أنفسهم، ليضعوا لها التشريعات المناسبة لها بحسب
اجتهادهم، وتحريمهم الحق والصالح العام، كل في عصره، مع التزامهم في كل
ذلك بالنصوص العامة التي قررت أسساً ومبادئ ومقولات، والتزامهم إلى
جانب ذلك بالقياس على النمط العقلي المستنبط من النصوص الخاصة. وكما
يقول ابن نجيم:

إذا كان فعل الإمام مبنياً على المصلحة (أى فيما ليس فيه نص خاص)
فيما يتعلق بالأمور العامة، لم ينفذ أمره شرعاً إلا إذا وافقه (أى وافق الشرع)
فاذا خالفه لم ينفذ^(١). أى إذا خالف مقرراته وأسسها العامة، لأنه يتحرى
المصلحة فيما ليس فيه نص خاص. فالنوع الثانى - وإن لم تكن فيه
نصوص مفصلة خاصة - إلا أن فيه نوعاً من الالتزام التشريعى، يضمن
عدم مخالفة الاجتهاد - الفردى أو الجماعى - لأسس التشريع
ومقاصده العامة.

والاتجاه الأول يشمل الأشياء الثابتة، التى لا تتغير فيها مصالح الناس،
والاتجاه الثانى يشمل ما يختلف فيه المصلحة باختلاف الظروف والعصور،

(١) الأشباه والنظائر ص ١٥٨.

بما ترك للناس أنفسهم في كل عصر ، ليواجهوا مشكلات عصرهم ويجهتدوا فيها محاولين الاهتمام إلى الصالح العام ، وفي إحالة هذه الأمور إلى الناس تشريع لها ، فلم تترك إذن بغير تشريع ، وبخاصة أن هذه الإحالة مقيدة بالالتزام التشريعي السابق ، فإذا خالف ولى الأمر هذا الالتزام فلا حق له على الناس في الطاعة ، كما قال ابن نجيم ^(١)

ولهذه الإحالة الملتزمة استحق التشريع الإسلامى وصف الملائم لكل زمان ومكان وظروف ، ، ومن هنا يبدو واضحاً أن مفهوم التشريع الإسلامى أشمل من أن يقتصر على ما نص على حكمه صراحة فحسب ، فإنه يشمل أيضاً ما أحيل الحكم فيه إلى الناس ، وقد كان هذا واضحاً في حياة النبي صلى الله عليه وسلم ، كما في حديث معاذ المشهور ، الذى أوضح فيه النبي في عصر الرسالة - الذى كان الوحي يتوالى فيه - أنه سوف تبقى أشياء تركت بدون نص صريح لاجتهاد الناس ، وإذا كانت هذه الأشياء قد وجدت في عصر الرسالة والوحي - فما أكثرها بعد ذلك ، لتغير ظروف الحياة والزمان والمكان ، وتغير مصالح الناس وطبائعهم - تبعاً لكل هذا .

نريد أن نخلص من هذا كله إلى أن تشريع الأرض المفتوحة بعد قتال كان مما أحيل إلى الناس ليجتهدوا فيه رأيهم . وعلى هذا - فقط - تستقيم وقائع التاريخ ، مما حدث في عصر الرسول ، من تقسيمه الأرض المفتوحة مرة ، وعدم تقسيمها مرة أخرى ، وتركها في أيدي اليهود ليزرعوها على نصف الثمار ، بعد نقل أصل المكيته إلى المحاربين ، وقد تحرى الرسول ^(٢) في

(١) فهذا الالتزام هو الضمان الحقيقي بأن الاجتهاد سيدور في النطاق التشريعي الإسلامى ، ومن أجله قلنا : إن هذه الإحالة الملتزمة - في حد ذاتها - تشريع ، وليست تركاً أو تفريطاً .
(٢) لم تذكر لنا كتب السيرة أن الرسول استشار المسلمين الذين قاتلوا في خيبر - أو وادى القرى - قبل أن يقر الأرض في أيدي اليهود ، ولم تذكر أيضاً أن الرسول استطاب أنفس المسلمين عند فتح مكة ، ليقر ما أمضاه عندئذ من عدم التقسيم . فهل لو كانت الأرض المفتوحة هنوء حقاً مقرراً للعقابتين بنص القرآن ، ودخولها تحت مفهوم (الغنيمة) فيه ، ألم =

كل حادثة منها مصلحة المسلمين . وعلى ضوء هذا نستطيع أن نفهم توقف قواد الجيوش الإسلامية في تقسيم الأرض بين المقاتلين ، حتى يستشيروا الخليفة ومستشاريه في المدينة ، ونفهم أيضا الخلاف الكبير الذي وقع بين المسلمين — وفيهم كبار الصحابة حينذاك — والذي كان مداره الأرض — وهل تقسم أو لا تقسم .

كان أمر الأرض المفتوحة عنوة إذن بما أحيل إلى المسلمين ، ليتفقوا فيه على رأى يحقق المصلحة العامة ، ومن هنا ناقشهم عمر بن الخطاب حتى اتفقوا على أن المصلحة العامة إنما يحققها العمل برأيه . وهنا نستطيع أن نسجل بعض آراء الدارسين في هذه المسألة :

كان أبو حنيفة (ت ١٥٠ هـ) وأصحابه يرون أن الإمام — في الأرض المفتوحة عنوة — بالخيار ، فإذا أن يقسمها بين الغانمين . وإما أن يعيدها إلى أيدي المشركين بخراج معين ، وإما أن يحبسها على كافة المسلمين (١)

وقال أبو يوسف (١١٢ - ١٨٢ هـ) ، (أيما أرض افتتحتها الإمام عنوة فقسمها بين الذين افتتحوها ، فإن رأى أن ذلك أفضل فهو في سعة من ذلك وهي أرض عشر ، وإن لم ير قسمتها ورأى الصلاح في إقرارها في أيدي أهلها — كما فعل عمر بن الخطاب في السواد — فله ذلك ، وهي أرض خراج ، وليس له أن يأخذها بعد ذلك منهم ، وهي ملك لهم يتوارثونها

== يمكن تجنب استشارتهم في خير ، أو استعباد أنفسهم في مكة ؟ إن هذا يدل على أن الرسول كان مختاراً في تهمي المصلحة العامة للمسلمين ، في كل ما يتصل بالأرض المفتوحة . أو لئلا نرى أن الرسول قد استطاب نفوس المقاتلين في هوازن . فترك كل منهم نصيبه من السبايا ، ليردها الرسول إلى أهلها ؟ إذ كانت حقاً لهم لا لملك أحد انتزاعه منهم إلا برضاهم وطيب نفوسهم . . انظر : في استرضاء الرسول للمقاتلين في هوازن : تاريخ الطبري : ج ٣ ص ٨٧ ، والأم للشافعي : ج ٤ ص ٨١ .

(١) انظر : أحكام القرآن للجصاص : ج ٣ ص ٥٣٠ ، ونيل الأوطار : ج ٨ ص ١٦٤ ، والأحكام السلطانية للماوردي : ص ١٣٢ وبداية المجتهد لابن رشد : ج ١ ص ٣٢٤ .

ويقتبايعونها ، ويضع عليهم الخراج ، ولا يكفون من ذلك ما لا يطيقون (١)

وقال يحيى بن آدم (ت ٢٠٣ هـ) : (والارضون إلى الامام ، إن رأى أن يخمسها ويقسم أربعة أخماسها للذين ظهروا عليها ، فعل ذلك . وإن رأى أن يدعها فيثأ للمسلمين على حالتها أبداً ، فعل بعد أن يشاور في ذلك ويجتهد رأيه ، لأن الرسول صلى الله عليه وسلم قد وقف بعض ما ظهر عليه من الأرضين فلم يقسمها ، وقد قسم بعض ما ظهر عليه (٢) . ويروى يحيى بن آدم أيضاً : (كان الحسن البصري يقول : ما كان للعسكر فهو للذين غلبوا عليه ، والارض للمسلمين . قال أبو بكر بن عياش : إنما ذلك الامام ، إن شاء قسم الأرض ، وإن شاء ترك (٣) .

ويقول أبو عبيد القاسم بن سلام (١٥٤ - ٢٢٤ هـ) - بعد أن يتحدث عن حكم الرسول في خير ، ورأى الذين أشاروا على عمر بالتقسيم - : إن حكم عمر في الأرض المفتوحة أنه جعلها (فيثأ موقوفاً على المسلمين ما تناسلوا ولم يخمسه ولم يقسمه ، وهو الرأي الذي أشار به عليه على بن أبي طالب ومعاذ بن جبل ، وبهذا كان يأخذ سفيان بن سعيد ، وهو معروف من قوله إلا أنه كان يقول : الخيار في أرض العنوة إلى الامام ، إن شاء جعلها غنيمة فخمس وقسم ، وإن شاء جعلها فيثأ عاماً للمسلمين ولم يخمس ولم يقسم . قال أبو عبيدة : وكلا الحكمين فيه قدوة ومتبع من الغنيمة والفيء ، إلا أن الذي اختاره من ذلك : أن يكون النظر إلى الامام كما قال سفيان ، وذلك أن

(١) الخراج : ص ٣٥ ، ٣٦ ، ١٢١ . والسواد : أرض العراق المفتوحة ، ويروى عن أبي عمرو بن العلاء في سبب هذه التسمية أنه : لما رأته العرب كثرة القرى والنخل والشجر بها قالوا : ما رأينا سواداً أكثر ، والسواد الشجور الكثيرة : انظر فتوح البلدان ص ٤٢٠ ، والأحكام السلطانية : ص ١٦٤ .

(٢) الخراج : ص ١٨ .

(٣) الرجوع السابق : ص ٤٢ .

الوجهين جميعاً داخلان فيه) ، وبعد أن يتحدث عن آيتي الأنفال والحشر يؤيد ما ذهب إليه من اختيار الامام بقوله : « وما يبين ذلك أن عمر نفسه يحدث عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قسم خيبر ، ثم يقول مع هذا : لولا آخر الناس لفعلت ذلك ، فقد بين لك هذا أن هذين الحكيمين جميعاً إليه ^(١) .

ويقول الشوكاني عن أحمد بن حنبل (١٦٤ - ٢٤١ هـ) وأصحابه : (وظاهر مذهب أحمد وأكثر نصوصه أن الامام خير فيها تخير مصلحة لا تخير شهوة ، فإن كان الأصلح للمسلمين قسمها قسمها ، وإن كان الأصلح وقفها على جماعتهم وقفها ، وإن كان الأصلح قسمة البعض ووقف البعض فعلة ، فإن كان الرسول صلى الله عليه وسلم فعل الأقسام الثلاثة ، فإنه قسم قريظة والنضير ، وترك قسمة مكة ، وقسم خيبر وترك بعضها لما ينوبه من مصالح المسلمين ^(٢)) .

ويروى أبو بكر الجصاص (ت ٣٧٠ هـ) أن (للامام الاختيار في الأرض المفتوحة ، فإن رأى أن قسمتها أصلح للمسلمين قسم ، وإن رأى إقرار أهلها عليها وأخذ الخراج منهم فعل) . ثم يقول الجصاص معقبات على ما فعله عمر بالأرض المفتوحة عنوة في عهده : (ثم لم يتعقب فعله هذا أحد ممن جاء بعده من الأئمة بالنسخ ، فصار ذلك اتفاقاً ^(٣)) ويقول : لما اتفق الجميع من الصحابة على تصويب عمر فيما فعله في أرض السواد ، بعد خلاف ووافقوه على احتجاجه بآية الحشر ، فهذا دليل على أن الغانمين لا يستحقون ملك الأرضين ولا رقاب أهلها ، إلا بأن يختار الامام ذلك لهم ، وإلا لما

(١) الأموال : ص ٦٠ ، ٩٣ .

(٢) انظر : نيل الأوطار : ج ٨ ص ١٧٤ .

(٣) أحكام القرآن : ج ٣ ص ٥٣٠ .

سلموا له بفعله واستشهاده بالآية . فالامام له الخيار في الأرض المفتوحة ويستشهد الجصاص لهذا الخيار بما روى من أن الرسول قسم أرض خيبر نصفين^(١) : نصفاً لنوابه وحاجته ، ونصفاً بين المسلمين ، وقد فتحت عنوة فلو كانت حقاً لهم لخسها وقسمها بينهم ، كما أن الرسول حين فتح مكة عنوة من على أهلها فأقرهم على أملاكهم ، ويصل الجصاص إلى هذه النتيجة ؛ وقد حصل بدلالة الآية ، وإجماع السلف والسنة تخيير الامام في قسمة الأرضين أو تركها ملكاً لأهلها ووضع الخراج عليهم^(٢) .

وقال السرخسي (٤٩٠ هـ) وما ظهروا عليه من أرض العدو ، فالامام فيه بالخيار ، إن شاء خمسها وقسمها بين الغانمين كما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم بخيبر ، وإن شاء من بها على أهلها فتركهم أحرار الأصل ذمة للمسلمين والأراضي مملوكة لهم ، وجعل الجزية على رقابهم والخراج على أراضيهم ، كما فعل عمر بالسواد^(٣) .

وقال ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ) د من قال إن حبس عمر وعثمان للأرض المفتوحة وترك قسمتها على الفاتحين لا يجوز ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم قسم خيبر ، فالإمام إذا حبسها نقض حكمه لمخالفة السنة . فهذا القول خطأ

(١) روى أحمد وأبو دواد أن الرسول عزل نصف خيبر لنوابه وما ينزل به ، وقسم النصف الباقي بين المسلمين (انظر : نيل الأوطار : ج ٨ ص ١٦٣) وهذه الرواية أيضاً تؤيد فكرة اختيار الإمام في الأرض المفتوحة عنوة ، إذ لو كانت الأرض حقاً للفاتحين ، فهل كان الرسول يعزل نصفها ، وقد قال : إنه والله ليس لي من فيكم ولا هذه الوبرة إلا الخمس ، والخمس مردود عليكم ؟ (انظر : تاريخ الطبري : ج ٣ ص ٨٩) . يستوى عندنا إذن أن يكون الرسول قد قسم أربعة أخماس أرض خيبر على المقاتلين كما سبق - قبل أن يستبقها بأيدي اليهود ، أو يكون قد قسم نصفها فقط في هذه الرواية لأن كلتا الروايتين بالنسبة لجموع تصرفات الرسول في الأرض المفتوحة ، تدلان على أنه كان له الخيار فيها ، ولم تكن حقاً مقرراً للمقاتلين كالفتية .

(٢) أحكام القرآن : الجصاص ج ٣ ص ٣٣١ .

(٣) المسوط : ج ١٠ ص ٣٧ .

وجرأة على الخلفاء الراشدين ، لأن فعل النبي صلى الله عليه وسلم في خيبر إنما يدل على جواز ما فعله ولا يدل على وجوبه ، فلو لم يكن معنا دليل يدل على عدم وجوب ذلك ، لكان فعل الخلفاء الراشدين دليلاً على عدم الوجوب ، فكيف وقد ثبت أنه فتح مكة عنوة (يعنى ولم يقسمها^(١)) ؟ . وربما كان ابن تيمية يرد بقوله هذا على ما ذكره ابن حزم ، حين تعرض لأراء كثير من الفقهاء في هذا الموضوع فقال : رووا أنه صلى الله عليه وسلم قسم خيبر ، فقالوا : ليس عليه العمل ، وتركوا ذلك لإيقاف عمر الأرض مع إقرارهم بأنهم لا يعرفون كيف عمل عمر في ذلك . أف يكون أعجب من ترك عمل مشهور متيقن عن النبي صلى الله عليه وسلم مع جميع أصحابه ، أحمل مجهول لا يدرون كيف وقع - بإقرارهم - من عمل عمر وقد خالفة في ذلك الزبير وبلال وغيرهما^(٢) .

وما لا شك فيه أن الصحابة كانوا أعلم من ابن حزم - وغيره - بأحكام الرسول ، ولم يكن جمهورهم ليخالف أمراً مقررأ التزم به ، ويضاف إلى ذلك ما أشار إليه ابن تيمية من أن الرسول فتح مكة عنوة فلم يقسمها .

وقال الشوكاني (١١٧٢ - ١٢٥٥ هـ) والامام مخير بين قسمة الأرض المفتوحة بين الغانمين ، وبين إبقائها وفقاً على المسلمين . ويلزم من ذلك منع بيع دورها وإيجارتها) وينقل الشوكاني - كتباً يريد لإخراج الأرض من مفهوم الغنيمة - تأويلاً طريفاً حيث يقول : « وقد قال بعضهم : لا تدخل الأرض في حكم الأموال ، لأن من مضى كانوا إن غلبوا على الكفار ، لم يغنموا إلا الأموال ، وتنزل النار فتأكلها ، وتصير الأرض لهم عموماً^(٣) كما قال تعالى : « ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم^(٤) » ، وقال

(١) القياس في الشرح الإسلامي : ص ٦٧ .

(٢) الإحكام في أصول الأحكام : ٢ ص ١٠٥ .

(٣) أى عامة لا تقسم بين المحاربين كالغنيمة .

(٤) المائدة : ٢١ .

تعالى : « وأورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الأرض ومغاربها »^(١) . (٢) .

وقد كان الامام — أو حاكم الدولة — في العصور الاسلامية الاولى هو الذى يوكل لـه النظر والاختيار ، على أساس أنه ملزم بأن يستشير المسلمين ، ولا ينفرد برأيه فى أى حكم أو تشريع . والالتزام بالشورى هنا متضمن فى الالتزام بأسس التشريع العامة ، لأن الشورى من هذه الأسس . فالنظر فى — الحقيقة — حق لجميع المسلمين ، أو هو حق لمن ينيهم عامة المسلمين وجمهورهم ، ممن يطلق عليهم «أولو الأمر» ، بما تستلزمه هذه الكلمة من مجلس للشورى يضع التشريعات مراعيًا المصلحة العامة ، فى ضوء ماورد من التشريعات المنصوص عليها . فعبارة (النظر والاختيار للامام) التى ترددت فى كلام الدارسين الأقدمين ، تعنى بلغتنا المعاصرة : إحالة الأمر إلى مجلس الشورى الذى أنابته الأمة عنها وأعطته صلاحية التشريع بما يتمشى مع المصلحة ويتمشى مع مفاهيم الدين الذى تلزم به الدولة .

على ضوء هذا كله نستطيع أن نفهم آيتى الأنفال والحشر . أما الآية الاولى فإنما تشرع لحكم الأموال والمنقولات التى يحصل عليها المسلمون بعد القتال ، وعلى هذا سار العمل فى عهد الرسالة وعمود الخلفاء الراشدين . وأما الآية الثانية — أو الآيات فى الحقيقة — فإنما تشرع لما أفاه الله على المسلمين بغير قتال من أموال ومنقولات ، وهى أنها حق للرسول ، ولذوى القربى ، واليتامى ، والمساكين ، وابن السبيل ، والفقراء المهاجرين ، والأنصار ، وكل المسلمين فى جميع العصور ، أى أن الأموال التى حصل عليها المسلمون بغير قتال ، تكون حقًا لبیت المال ، يصرف منه على المستحقين الموجودين

(١) الأعراف : ١٣٧ .

(٢) نيل الأوطار : ج ٨ ص ١٧٤ .

فى العصر الذى حصلت فیه هذه الاموال ، وىبقى ما فضل منه بىت المال موقوفاً على مصالح المسلمين ، جىلاً بعد جىل ، دون أن ىستأثر به المستحقون المعاصرون .

هذا فىما ىتصل بالاموال والمنقولات ، وبقى الأرض ، فإن فتحت بعد قتال — كما حدث فى أرض العراق والشام ومصر وفلسطين فى عهد عمر — فإن المسلمين ىخبرون فىما ىحقق المصلحة العامة فإن كانت تتحقق بتقسىمها قسمت ، كما فعل الرسول بما قسمه من أرض بنى قریظة ، وإن كانت المصلحة بعند تقسىمها تتحقق بتركها فى أیدى زارعىها مقابل جزء من الثمار ، تركت فى أیدیهم كما فعل الرسول بأرض خیبر وأرض وادى القرى وإن كانت المصلحة العامة تتحقق بتركها فى أیدى أصحابها الأصلىین بدون أى مقابل ، فعل المسلمون ذلك ، كما قضى الرسول فى أرض مكة ، وإن كانت المصلحة تقتضى وقفها وقفاً عاماً وإقرارها فى أیدى زارعىها مقابل خراج معين ، أخذ أولو الأمر بذلك ، كما فعل عمر بالأرض المفتوحة عنوة فى عهده .

أما الأرض المفتوحة صلحاً دون قتال ، فإن المسلمين ملزمون فىما بشروط الصلح فإن صولحوا على نصفها مثلاً فهو لهم على سبىل الملىكية العامة ، ولا ىقسم بین المسلمين على حسب نظام الغنیمة ، ومن ثم ىصبح من حق بىت المال ىصرفه المسلمون فى المصالح العامة ، كما فعل الرسول صلى الله علیه وسلم مع أهل فءك . وهكذا ىقال فى باقى شروط الأرض المصالح علیها ، ففى المسلمون بشروطهم ، وىصبح ما حصلوا علیه بهذه الشروط حقاً عاماً لبىت مال المسلمین .

وبهذا ، وما تضمنه من إخراج الأرض المفتوحة عنوة من مفهوم (الغنیمة) ، وإحالتها إلى أولى الأمر فى كل عصر — تستقیم النصوص مع الوقائع التى حدثت فى عصر الخلفاء الراشدين ، وىختفى كل اضطراب وتناقض قد نجده فى كلام بعض الدارسین . ومن أمثلته : ماروى عن قتادة فى تفسير

آية الحشر « ما أفاء الله على رسوله . . . » ، فقد فسر (النجاشي) فيها بالغنيمة ، وقال إن هذا التشريع في سورة الحشر منسوخ بتشريع الغنيمة في سورة الأنفال ، فآية الأنفال عنده نسخت حكم آية الحشر ، لأن كل ما يحصل عليه المسلمون غنيمة ، حكمها في سورة الأنفال . ويروى مثل هذا القول أيضاً عن يزيد بن رومان وبجاهد وعكرمة (١) .

والنظرة الأولى تنسكرك هذا الرأي ، لأن سورة الحشر نزلت في بني النضير في العام الرابع الهجري (٢) ، أما سورة الأنفال فقد نزلت قبلها ، بعد بدر التي كانت في العام الثاني الهجري ، ومحال أن ينسخ المتقدم المتأخر — كما يروى أستاذنا الدكتور مصطفى زيد (٣) — فهذا القول مرفوض أصلاً ولا يحتمل المناقشة الموضوعية بعد ذلك . ولعل هذا مما دعا الطبري إلى أن يعلق عليه بقوله : إنه « قول لا معنى له » (٤) .

وقد أورد أبو بكر الجصاص القول بالنسخ ، ثم رفضه ، لأن عمر ابن الخطاب احتج بآية الحشر حين سأله بعض المسلمين تقسيم الأرض المفتوحة ، ووافقته جماعة المسلمين على احتجاجه ، وهذا يدل على أنها غير منسوخة ، وأنهم « مضمومة إلى آية : « واعلموا أن ما غنمتم من شيء » ، فيكون تقدير الآيتين بمجموعهما : « واعلموا أن ما غنمتم من شيء » فإن الله خمسها ، سوى الأرضين ، وفي الأرضين إذا اختار الإمام ذلك . وما أفاء الله على رسوله من الأرضين فله والرسول ، إن اختار تركها على ملك أهلها ، ويكون ذكر الرسول هنا لتفويض الأمر إليه (٥) .

(١) انظر : جامع البيان في تفسير القرآن للطبري ج ١٠ ص ٣ وأحكام القرآن للجصاص : ج ٣ ص ٥٣٠ ، والنسخ في القرآن الكريم : للأستاذ الدكتور مصطفى زيد ، المجلد الثاني ص ٧٧١ ، ٧٧٢ .

(٢) انظر : سيرة ابن هشام : ج ٣ ص ١٩١ ، وفتوح البلدان : ص ٢٣ .

(٣) النسخ في القرآن الكريم : المجلد الثاني ص ٧٧٣ .

(٤) جامع البيان : ج ١٠ ص ٣ .

(٥) أحكام القرآن : ج ٣ ص ٥٢٩ .

.. هذا ما قادنا البحث إليه من التكييف التشريعي لما فعله عمر في الأرض المفتوحة عنوة وبقيت عدة مسائل تتصل بها اتصالاً وثيقاً ، يوجب علينا أن نتناول كل مسألة منها على حدة ، وفي نطاق بحثنا لمسألة الأرض المفتوحة .

* * *

المسألة الأولى : الغنيمة والفيء :

لن نجهد أنفسنا في محاولة التفرقة اللغوية بين مدلولي لفظي (الغنيمة) و (الفيء) ، لأن هذين اللفظين - حتى خلافة عمر بن الخطاب على الأقل - كانا يستعملان في موقف واحد بمعنى واحد ، فإننا نقرأ في النص الذي أورده أبو يوسف في كتابه (الخراج) هذه الفقرات :

(وشاورهم عمر في قسمة الأرضين التي أفاء الله على المسلمين من أرض العراق والشام) ، (وما الأرض والعلوج إلا ما أفاء الله عليهم)

(فأكثروا على عمر وقالوا : تقف ما أفاء الله علينا بأسياقنا على قوم لم يحضروا ، ولم يشهدوا) (وقد غنمنا الله أموالهم وأرضهم وعلوجهم . فقسمت ما غنموا من أموال بين أهلـه ، وأخرجت الخمس فوجـهته على وجهه) .

(أما بعد : فلقد بلغني كتابك تذكر فيه أن الناس سألوك أن تقسم بينهم مغانمهم وما أفاء الله عليهم) .

لا جدوى إذن من محاولة إيجاد فرق لغوي واضح بين مدلولي اللفظين ، لأن هذا الفرق لم يكن موجوداً حتى زمن خلافة عمر الذي نبهته : ومن ثم نرى أن نترك محاولة التفريق اللغوي إلى محاولة أخرى ، هي استقصاء الوقائع التاريخية ، لتحديد المقصود بالتشريع في سورتي الأنفال والحشر ، لأن محاولة التفريق اللغوي بين مفهومي اللفظين المشتقين مما ورد في السورتين

قد أوقعت بعض الدارسين في الاضطراب والتناقض بين النصوص والوقائع التاريخية .

قال أستاذنا الدكتور محمد ضياء الدين الرئيس — بعد أن أورد المعاني اللغوية والفقهية ، التي عرف بها كل من اللفظيين ، والاعتراضات التي يمكن أن توجه إلى كثير منها ، من حيث تداخل الاستعمال بين مدلول اللفظيين : (فالذي يستخلص من ذلك — وهو الذي يطابق الواقع ، ويخلص من الاعتراضات التي ترد على غيره — أن التعريف الحقيقي للغنيمة : أنها الأموال ، أي المنقولات التي أخذت من المشركين بالقتال . والفيء هو الأرضون أو العقار ، وهي في الأصل أخذت عنوة ، ثم اتفق عليها ، ويجوز أن تؤخذ بالصلح دون قتال — وهذا هو أكثر استعمال الفيء ، أو المقصود به في الأغلب . ويكون من الفيء ما يستتبع الغلبة على الأرضين وهو الجزية ، وكذا كل مال يحصل عليه من غير المسلمين بدون قتال . فعنى الغنيمة إذن : قد انحصر في أنها : المال المنقول الذي يحصل عليه نتيجة الحرب ، أما معنى الفيء فقد اتسع لما يؤخذ عنوة ولما يؤخذ عن طريق الصلح ، وقد ورد أن عمر عهر عن الأرضين بـ « العين »^(١) ، وهو مرادف للعقار . وهذه التفرقة بين المنقول والعقار هي من اجتهاد عمر رضي الله عنه ، وثمرة فهمه لسكتاب الله وروح الشريعة^(٢) . وقد استند الدكتور الرئيس في تعريفه إلى ما فعله عمر أولا ، وإلى تفسير أبي يوسف للغنيمة والفيء ثانيا^(٣) .

وبناء على ما انتهينا إليه في البحث ، نوافقه في تعريفه للفظ (الغنيمة) المشتق مما ورد في سورة الأنفال ، كما نوافقه في أن (الفيء) هو الأموال التي يحصل عليها من غير المسلمين بغير قتال ، أما الأرض : فلا يخلو — كما سبق —

(١) انظر : الأموال ص ٥٨ .

(٢) الحراج والنظم المالية : ص ١١٤ .

(٣) المرجع السابق : ص ١١٣ ، ١١٤ .

من أن تكون صلحا أو عنوة ، فإن كانت صلحا ففقانونها هو شروط الصلح ذاتها ، والمؤمنون عند شروطهم ، وإن كانت عنوة فالنظر فيها واختيار المصلحة لأولى الأمر ، دون الالتزام فيها بتشريع محدد . وسوف نناقش فيما سيأتى — ما روى عن مالك من أن أرض العنوة تصبح فينا ، يلتزم ولى الأمر فيه بتطبيق ما ورد فى سورة الحشر : مما ينبنى فكرة الاختيار والنظر والرأى .

ومن أشهر تعريفات اللفظين — وقد قاله كثير من الفقهاء — أن الغنيمة هى كل ما غلب عليه المسلمون بالقتال ، أى كل ما أخذ عنوة ، والنقء : ما أخذه المسلمون صلحا بغير قتال ^(١) .

لكن تعريف الغنيمة هنا يشمل الأرض ، وقد رأينا أن الرسول لم يقسم مكة وأن عمر لم يقسم الأرض المفتوحة عنوة فى عهده ، وأن هذه الأرض كان يعبر عنها فى خلافة عمر بلفظ (ما أفاء الله عليهم) ، وقد أدى اعتبار العنوة والصلح وحدهما محور التفريق بين تعريفى اللفظين إلى ما ورد عن بعض الأئمة مما سنتعرض له بالدراسة والمناقشة .

* * *

والمسألة الثانية هى رأى الإمام الشافعى :

كان من رأى الإمام الشافعى (١٥٠ - ٢٠٤ هـ) أن الغنيمة هى كل ما حصل عليه المسلمون عنوة ، بما فى ذلك الأرض ، ومن ثم رأى أن الأرض المفتوحة تقسم كما تقسم الغنائم ، بحيث يكون أربعة أخماسها للفقائلين ^(٢) ، كما ورد فى سورة الأنفال . ولما وجد فى وقائع التاريخ أن الرسول لم يقسم

(١) انظر : الأم للشافعى ج ٤ ص ٦٤ ، والأحكام السلطانية للماوردى : ص ١٢١ ،

وجامع البيان للطبرى : ج ١٠ ص ٢ .

(٢) انظر : الأم ج ٤ ص ٦٤ ، وبداية المجتهد لابن رشد : ج ١ ص ٣٥٤ وأحكام

القرآن للجصاص : ج ٣ ص ٥٣٠ .

مكة ، وأن عمر لم يقسم الأرض المفتوحة في خلافته ، مما لا يتفق مع أصل مذهبه ، قال : إن الرسول دخل مكة بغير قتال ، بل صلحا عقده مع أبي سفيان ، كان شرطه أن من دخل بيته ، أو بيت أبي سفيان ، أو الكعبة ، فهو آمن^(١) . وبهذا لا تدخل مكة في مفهوم (الغنيمة) كما عرفها ، ويستقيم هذا المفهوم مع ما فعله الرسول عند فتح مكة . أما ما فعله عمر في الأرض المفتوحة ، فيرى الشافعي أنه إنما فعل ذلك بعد أن استطاب أنفس الفاتحين ، وبعد أن رضوا بأن يتركوا حقهم في الأرض المفتوحة ، ولو أنهم رفضوا أن يتركوا الأرض ، لما كان من حق أحد أن يمنع قسمتها بينهم ، وهذا كله إذا كان فتحها قد تم عنوة ، أو أنها فتحت — هي الأخرى — صلحا فلا يطبق عليها حكم الغنيمة كما عرفه . يقول الشافعي في سياق حديثه عن الصلح : (وأحسب ما ترك عمر من بلاد أهل الشرك هكذا (أي صلحا) ، أو شيئا استطاب أنفس من ظهروا عليه بخيل وركاب فتركوه كما استطاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أنفس أهل سبي هوازن فتركوا حقوقهم . وحديث جرير ابن عبد الله عن عمر أنه عوضه من حقه وعوض امرأة من حقها بميراثها من أبيها — كالدليل على ما قلت^(٢)) . هكذا يستقيم الأمر على مذهب الشافعي وتعريفه اللفظيين المشتبهين من سورتي الأتقال والحشر ، لكننا يجب أن نبحث الأمرين اعتماداً على الوقائع التاريخية في عصر الرسالة وعصر عمر .

أما فتح مكة : فتذكر كتب السيرة أنه قد وقع فيه قتال وسالت فيه دماء من الطرفين المقاتلين ، حيث استشهد بعض المسلمين وقُتل بعض المشركين . ومن هنا لا يمكن أن تتصور أن مكة فتحت صلحا ، صحيح أنه لم يقاتل جميع

(١) انظر : الأحكام السلطانية : ص ١٥٦ ، والمبسوط للسرخسي ج ١٠ ص ٣٧ ونيل

الأوطار ج ٨ ص ١٧٣ .

(٢) الأم : ج ٤ ص ٨١ .

أهل مكة ، لأن بعضهم آثر وأغلق بابه على نفسه منتظراً النتيجة ، لكن بعض المشركين قاتلوا وقتل منهم ، ولا يعنيننا هنا أن نتوقف عند عدد المحاربين منهم ، لأن القتال حدث فعلاً . حقيقة لم يكن القتال شاملاً ولم يكن عنيفاً ، لم تكن الحرب حرب إفناء ، لكنه قتال سال فيه دماء ، فلا يصدق عليه وصف الصلح .

ومن هنا رأى معظم المؤرخين والعلماء أن مكة فتحت عنوة ، فقد قال البلاذرى (ت ٢٧٩ هـ) كان فتح مكة عنوة بعد قتال واستشهد بعض المسلمين في أثناء القتال ^(١) .

وقال ابن تيمية — بعد أن ذكر الأدلة على أن فتح مكة عنوة — (وفي الجملة فمن تدبير الآثار المنقولة ، علم بالاضطرار أن مكة فتحت عنوة ^(٢)) . ويروى الجصاص أن فتح مكة كان عنوة ^(٣) ، لا صلحاً . وذهب أبو حنيفة ومالك إلى أن فتح مكة كان عنوة ^(٤) . وذهب أبو شبيب القاسم ابن سلام إلى ذلك ^(٥) . ويتحدث السرخسي عن فتح مكة فيقول : (إنما فتحت عنوة وقهراً عندنا . وزعم الشافعي أنها فتحت صلحاً . قال السرخسي في كتابه : ومن له أدنى علم بالسير والفتوح لا يقول بهذا ، وقد كان أهل العلم مجمعين على فتح مكة عنوة وقهراً ، حتى حدث قول بعد المائتين أنها فتحت صلحاً) ويدل السرخسي بعد ذلك — في صفحات عديدة — على أن فتح مكة كان عنوة ^(٦) . ويقول الشوكاني في فتح مكة أن أهل العلم اختلفوا فيها ، فذهب الأكث إلى أنها فتحت عنوة ، وعن الشافعي ورواية عن أحمد أنها

(١) فتوح البلدان : ص ٥٣ . وانظر : سيرة ابن هشام ج ٤ ص ٦٥ .

(٢) القياس في العرف الإسلامي ص ٦٨ .

(٣) أحكام القرآن : ج ٣ ص ٤٨٣ .

(٤) انظر الأحكام السلطانية للماوردي ص ١٥٦ .

(٥) الأموال : ص ٦٣ .

(٦) انظر : المبسوط : ج ١ ص ٣٧ وما بعدها .

فتحت صلحاً لحديث التامين ، وأنها لم تقسم ، ولأن الغانمين لم يملكوا دورها وإلا لجاز إخراج أهل الدور منها .

وحجة الأكثر ما وقع من التصريح بالأمر بالقتال ، ووقوعه من خالد وتصريحه صلى الله عليه وسلم بأنها أحلت له ساعة من نهار ونفيه عن التأمي به في ذلك . أما ترك القسمة فهذا من على أهلها ، ولأن قسمة الأرض المفتوحة ليست متفقاً عليها ، بل الخلاف ثابت عن الصحابة ، فمن بعدهم . وقد فتحت أكثر البلاد عنوة فلم تقسم . ثم يقول الشوكاني : (قال الحافظ في الفتح : والحق أن صورة فتحها كان عنوة ^(١)) .

فسكة إذن فتحت عنوة ، ولم يقسم الرسول أرضها ، لأن الخيار كان له كما كان له — ولمن له الأمر بعده — في سائر الأرض المفتوحة بعد قتال .

أما الأرض التي فتحت في خلافة عمر ، فلا يحتاج الأمر إلى أكثر من استعراض سريع لما ذكرته كتب الفتوح ^(٢) في عهد عمر ، من القتال الشديد العنيف ، الذي وقع في كل شبر من الأرض المفتوحة ، لنصل إلى أنها فتحت عنوة لأصاحبا ، أعني بعد قتال شديد بين القوة الإسلامية الناشئة وإمبراطوريتين كان لهما مجد أى مجد ، لسكنه كان ثم زال .

أما دعوى أن عمر قد استأذن من الفاتحين وأرضاهم فتركوا حقوقهم في الأرض المفتوحة — وهي الدعوة التي استشهد لها الشافعي بقصة عمر مع جرير بن عبد الله البجلي وقومه من قبيلة بجيلة — فتقتضينا أن نراجع كتب التاريخ المعتمدة لنلم بهذه القصة بوضوح .

يذكر البلاذري أن قبيلة بجيلة — ومنها جرير بن عبد الله — كانت ربيع

(١) انظر : نيل الأوطار : ج ٨ ص ١٧٣ - ١٧٥ .

(٢) راجع مثلاً : فتوح البلدان للبلاذري ، وتاريخ الطبري ، والكامل لابن الأثير ، في الأجزاء التي أرخت للفتوحات في عهد عمر .

(١٢٣م - منهج عمر بن الخطاب)

الناس يوم القادسية ، وقد وعدهم عمر بربع^(١) ما يغلزون عليه بعد القتال ، فقاتلوا على هذا الشرط فلما انتصر المسلمون ، وجمعت غنائم جلولا ، طلب جرير له ولقومه ربع الغنائم ، فكتب سعد بن أبي وقاص إلى عمر يعمله ذلك ، فكتب عمر إليه :

إن شاء جرير أن يكون إنما قاتل وقومه على جعل يجعل المؤلفة قلوبهم فأعطوهم جعلهم ، وإن كانوا إنما قاتلوا لله واحسبوا ما عنده ، فهم من المسلمين لهم ما لهم وعليهم ما عليهم .

فقال جرير : صدق أمير المؤمنين وبر . . لا حاجة لنا بالربع^(٢) .
فبجيلة من القبائل التي أملت متأخرة^(٣) ، وقد كانت شديدة البأس في القتال ، كما سيأتي ، وأراد عمر بن الخطاب أن يشجعها على أن تقاتل جيوش الفرس المتجمعة في العراق ، وقد كانت تريد أولا أن تلحق بجيوش المسلمين في الشام ، لأن أسلاف بجيلة من الشام ، فقال لهم عمر : (بل العراق ، فإن الشام في كفاية) ، فلم يزل عمر يراجعهم ويأبون ، حتى قبلوا اللحق

(١) نلاحظ أن الطبري يذكر أن عمر جعل لهم (ربع خمس ما أفاء الله على المسلمين نصيبهم من الف) انظر : تاريخ الطبري ج ٣ ص ٤٦٢ . وليس ربع كل ما غنمه المسلمين ولا تنص رواية الطبري على الأرض ، لكننا سنناقش الرواية الأخرى الأكثر شهرة ، التي استشهد بها الشافعي ، وذكرها البلاذري ، ويحيى بن آدم ، وأبو عبيد ، وغيرهم . وهي الرواية التي تذكر أن عمر وعدهم بربع الغنائم ، ثم سلم لهم بحقوقهم في الأرض ، بعد انتصار المسلمين في القادسية .

(٢) فتوح البلدان : ص ٣٧٤ وانظر : الخراج ليعقوب بن آدم ص ٤٥ والأموال : ص ٦٠ ، ٦١ .

(٣) يروي ابن سعد (قدم جرير بن عبد الله سنة عشر المدينة ، ومعه من قومه مائة وخمسون رجلا ، فأسلموا وبايعوا) الطبقات الكبير : ج ١ ص ٧٨ ويروي ابن قتيبة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في جرير : على وجهه مسحة ملك ، وكان عمر يقول عنه : جرير يوسف هذه الأمة ، لحسنه . واعتزل جرير عليا ومعاوية في الفتنة ، وأقام بالجزيرة حتى توفي سنة ٥٤ هـ المعارف لابن قتيبة ص ٩٩ .

بالعراق ^(١) . وقالت بجيله ضمن الجيش الإسلامى ، وانتصر المسلمون فى القادسية ، فطالبوا بأن يتحقق لهم ما وعدهم به عمر ، وهنا تختلف الروايات فى ذلك ، فبعض الروايات تذكر ما نقلناه عن البلاذرى ، من أن عمر خيرهم بين أن يكونوا كالمؤلفة قلوبهم قاتلوا على جعل معين ، أو يكونوا قد قاتلوا فى سبيل الله فهم كسائر المسلمين دون زيادة ، فرضوا بأن يكونوا كسائر المسلمين وقالوا : لا حاجة لنا بالربع ، لكن هناك روايات أخرى تذكر أنهم أصرروا على جعلهم الذى فرضه لهم عمر فأعطاهم ربع أرض السواد التى فتحت ، فأخذوه سنتين - أو ثلاث سنوات - ثم رده منهم وأرضاهم عن ذلك ، وقال جرير بن عبد الله البجلي : لولا أنى قاسم مسئول لكنت على ما جعلت لكم ، وإنى أرى الناس قد كثروا ، فردوا ذلك عليهم ، ففعل جرير وقومه ، فأجازهم عمر بثمانين ديناراً ، وأرضى امرأه منهم لما تمسكت بحقها فى الأرض ، فأعطاهما جائزة مادية كبيرة ، ورد منها الأرض ^(٢) .

وبالبلاذرى ويحيى بن آدم يذكر أن الروایتين معا ، دون ترجيح . والواقع أنه لا يعنينا كثيراً هذا الترجيح ، لأن كلتا الروایتين - مع اختلافهما - تدلان بوضوح على أن عمر قد سلم بحق بجيله فى ربع الغنائم ، لكنه استطاب نفوسهم وخيرهم كي يتنازلوا عن هذا الحق ، وإن اختلفت الروایتان فى زمن التخيير والاستطابة ، أكان قبل أن يعطيهم شيئاً حين كتب إلى سعد بن أبى وقاص أن يخيرهم بين أن يكونوا كالمؤلفة قلوبهم ويأخذوا الربع لأنه حقهم أو يكونوا كسائر المسلمين ؟ أم كان بعد أن أعطاهم فعلاً ربع الغنائم وربع أرض السواد ، وظلت معهم ثلاث سنين أو سنتين فى رواية أخرى ؟

على أية حال ، لا يعنينا هنا تحديد هذا الزمن . بترجيح أحد الروایتين ،

(١) انظر تاريخ الطبرى : ج ٣ ص ٤٦٢ .

(٢) انظر فتوح البلدان : ص ٣٧٣ والمراج ليحيى بن آدم : ص ٤٥ ، والمراج لأبى

يوسف ص ١٨ .

ما دام عمر قد سلم أصلاً بحقهم في ربع السواد ، وحققهم في أن يتنازلوا عنه أو يتمسكوا به ، على كلتا الروايتين . وهو ما استشهد به الشافعي ، وجوب استرضاء المقاتلين كي يتنازلوا عن حقوقهم .

• وسوف نسلم بما سلم به عمر من وجوب استرضاء قبيلة بجيلة ، لكننا لا نسلم بأن أربعة أخماس الأرض المفتوحة من حق المقاتلين ، وأنه يجب استرضائهم كي يتنازلوا عنه ، لأننا نرى — كما سبق — أن الأرض المفتوحة بعد قتال لا تدخل في مفهوم سورة الأنفال ، وإنما الأمر فيها للحكومة القائمة تتصرف فيها بما يحقق المصلحة العامة . دون أن يكون لأي إنسان حق خاص فيها ، بحيث يجب استرضاؤه . ولا نرى في قصة بجيلة — مع تسليمنا بصحتها — اعتراضاً أو شبه اعتراض على هذا الرأي . ولندع بعض الباحثين الأقدمين — ممن عرفنا رأيهم في الاختيار في أرض الغنوة — يتكلم عن هذه القصة .

يقول أبو عبيد القاسم بن سلام : (وقال بعض الناس أن عمر إنما فعل ما فعل برضى من الذين افتتحوها الأرض واستطابوا أنفسهم) ، لكن أبا عبيد لا يوافق على هذا القول ؛ لأن الذين قالوا به استدلوا عليه بأن عمر قد جعل لبجيلة ربع أرض السواد ، لأنهم كانوا ربع الناس يوم القادسية ، ثم استرضاهم واسترد منهم ما أخذوه سنتين أو ثلاثاً . وأبو عبيد يرى : أن عمر كان قد نقل هؤلاء الناس نفلاً ، وجعل لهم جمعاً وعطاء ، قبل القتال وقبل أن يخرجوا إلى العراق ، ونقل لهم النفل والعطاء بعد ذلك ثم استرده منهم ، فلم يكن هذا تقسيماً لأرض السواد . فعمر إنما خصهم بما أعطاهم للنفل المتقدم الذي كان جعله لهم ، ولو لم يكن نفلاً ما خصهم بالقسمة خاصة دون الناس ، ألا تراه لم يقسم لأحد سواهم ؟ وإنما استطاب أنفسهم خاصة لأنهم كانوا قد أحرزوا ذلك وملكوه بالنفل . وكيف يسترضيهم وهو يدعو على

بلال وأصحابه الذين عارضوه في عدم التقسيم ، فأى طيب نفس هذا (١) ؟ فلم يستحقوا الأرض إذن بوصفهم مقاتلين ، بل لأن عمر قد فرض لهم عطاء خاصا قبل الخروج للقتال ، وقد كانوا شديدي البأس في القتال . وكانت القادسية تحتاج لشدهم وكان من رأيهم أولا الخروج إلى الشام ، كما سبق (٢) .

وإذا كانوا قد استحقوا الأرض بمجرد وصفهم مقاتلين وغائمين ، فكيف رضى باقى المقاتلين الذين لم يأخذوا شيئاً منها بهذا الأمر ؟ وكيف لم يحتاج أحد منهم عندما ناقشهم عمر بما أخذته بجيلة ؟ إن قصة بجيلة لم يرد (٣) لها ذكر فى كلام الذين عارضوا عمر أول الأمر ، فلو أن الذين طالبوا بالتقسيم قد علموا بأن بجيلة استحققت ربع الأرض بصفة القتال ، فكيف يهملون هذا الأمر وهو يمثل لهم - إن صح - دليلا لا يستطيع عمر أن يرده ؟ لكنهم كانوا يعلمون جميعاً أن بجيلة إنما استحققت ذلك وفاء بفرض وعطاء خاص فرضه لهم الخليفة ، لا بوصفهم مجرد مقاتلين فى القادسية ، لهذا لم يحتاج أحد بها . وقد كان عمر فى هذا العطاء الخاص مستعملا صلاحيته - كإمام - فى اختيار ما يؤدى إلى الصالح العام فى الأرض المفتوحة - على أن استرداده

(١) انظر الأموال ص ٦١ ، ٦٢ .

(٢) وقد كان عمر فى هذا الفرض ، وفى إلحاحه عليهم بالذهاب إلى العراق ، ذا فراسة صادقة بالرجال ، حيث يروى أنه لما اشتد القتال فى القادسية ارتد رجل من ثقيف ولحق بالفرس ، فأخبرهم أن بأس المسلمين فى تجمع بجيلة ، فوجه الفرس إلى تجمعهم ستة عشر فيلا ، وإلى باقى جيش المسلمين فيلين . وأخذوا يلقون تحت أرجل خيولهم حسك الحديد ويرشونهم بالنشاب كالطائر ، ولم تكن بجيلة فى القادسية إلا ربع الجيش الإسلامى خصب ، من حيث العدد . . . انظر : تاريخ الطبرى : ج ٣ ص ٥٧٦ .

(٣) يناقش أبو بكر الجصاص أيضاً الفسكرة القائلة بأن عمر بن الخطاب استطاب نفوس الفاتحين ، بدليل قصة بجيلة . فىرى الجصاص أن هذه القصة - لو صحت - فليس فيها دليل على صحة هذه الفسكرة ، « لأنه لو كان قد استطاب نفوس كل الفاتحين لنقل هذا ، كما نقل ما كان بينهم من المراجعة والمراجعة » . انظر أحكام القرآن ج ٣ ص ٥٣٣ .

الأرض منهم ، بعد ذلك - إن سلمنا بصحة الرواية الثانية - يؤيد ما انتهينا إليه من حق النظر والاختيار للإمام ، أو من يقوم مقامه ، فقد أعطاهم عمر ما وعدهم ، لأن ذلك كان في صالح المسلمين عندئذ ، ثم استرد منهم لأن الناس قد كثروا ، وأصبح الصالح العام يقتضى رد ما أخذوه .

وكأنى بالإمام الشافعى قد أحس بضعف الدليل في قصة بحيلة فقال إن هذه القصة ، كالدليل على ما قلت ، . ولم يقل أنها دليل عليه ، . والواقع أن أية رواية لهذه القصة لا تقوم دليلاً إلا على حق ولى الأمر في أن ينفذ ما فيه الصالح العام في الأرض المفتوحة بعد قتال ، فقصة بحيلة دليل على أنه كان من حق الخليفة أن يفرض عطاء خاساً (١) لقبيلة معينة ، وأن يعطيهم هذا العطاء ، وأن يسترده منهم بعد ذلك ، ما دام كل تصرف منها يؤدي - في وقته - إلى تحقيق المصلحة العامة . وهذا كله مع التسليم بأن عمر قد أعطاهم فعلاً ربع الأرض ، وهو الأمر الذى لا تجمع عليه الروايات . وليس في قصة بحيلة ، أو جرير بن عبد الله ، ما يقوم دليلاً على أن من حق المقاتلين أن تقسم بينهم الأرض المفتوحة بعد قتال .

والمسألة الثالثة هى رأى الإمام مالك :

يرى الإمام مالك (٩٣ - ١٧٩ هـ) فى المذهب المشهور عنه أن الأرض المفتوحة بعد قتال تصبح فينا ، يطبق عليها حكم النية كما فى سورة الحشر ، فتصبح ملكاً عاماً للمسلمين جميعاً . لا تقسم بين المقاتلين ، ولا تباع

(١) مما يؤيد هذا ما روى أن الرسول — بعد إغارة عبد الرحمن الفزاري على أهل الرسول واستنقاذها منه — قال : كان خير فرساننا اليوم أبو قتادة . وخير رجالنا سلمة ابن الأكوع . فأعطى الرسول سلمة سهم الفارس وسهم الراجل معا . (رواه البخارى ومسلم وأحمد وأبو داود) . انظر نيل الأوطار : ج ٨ ص ١٠٨ ، والأموال ص ٣٢٣ . وكان الرسول ينفل بعض من يبعث من المرايا لأنفسهم خاصة ، سوى قسم عامة الجيش . (رواه البخارى ومسلم وأحمد) انظر : نيل الأوطار : ج ٨ ص ١٠٨ .

ولا تشتري ، ويوضع عليها الخراج ، ويصرف في مصالح المسلمين من أرزاق
المقاتلة وبناء القناطر والمساجد وغير ذلك من سبل الخير (١) .

وبالرغم من أن هذا الرأي يتفق مع ما نفذه عمر فعلا في الأرض
المفتوحة عنوة في عهده إلا أنه يختلف - نظريا - مع الرأي الذي أقررتاه ،
وفسر تصرف عمر على أساسه ، وهو الإحالة إلى الامام والنظر والرأي
والاختيار ، وهذه الإحالة تقضى ألا يكون في الموضوع تشريع معين ،
والأما كان هناك معنى لهذه الإحالة .

والقول بأن حكمها داخل في مفهوم النية في سورة الحشر يعارضه
ما يأتي :

أولا : تقسيم الرسول لبعض الأرض المفتوحة بعد قتال ، بين الغانمين ،
كما في أرض خيبر ، أو في نصفها على رواية أخرى .

ثانياً : لو كانت الأرض داخلة في مفهوم (النية) في سورة الحشر ،
لبكان هذا تشريعاً ثابتاً وأمرأ مقررأ ، ولما احتاج الأمر فيها إلى جدال
طويل بين عمر وغيره من الصحابة في تقسيمها أو وقفها : لكن الخلاف قد
وقع ، مما ينفي فكرة التشريع المقرر . وكيف يكون تشريعاً مقررأ ولم
يلتزم الرسول به في كل الأرض المفتوحة بعد قتال ؟

(١) انظر أحكام القرآن للجصاص : ج ٣ ص ٥٣٠ . والأحكام السلطانية للماوردي
ص ١٣١ ، والقياس في الشرح الإسلامي لابن تيمية ص ٦٨ ، وبداية المجتهد لابن رشد ج ١
ص ٣٢٤ ، وهذا هو الرأي المشهور عن مالك ، وإن كان يروى عنه أيضاً أنه كان يرى
تطبيق حكم الغنيمة عليها ، بتقسيمها ، إذا رأى الإمام ذلك في وقت من الأوقات . انظر :
بداية المجتهد : ج ١ ص ٣٢٤ ، والأموال ص ٦٠ . وهو في هذا يقترب كثيراً من
فكرة الاختيار التي أقرزناها من قبل . إلا أن هذا لا يمنعنا من مناقشة رأيه المشهور عنه
في وقف الأرض وجعلها فيئاً عاماً ، لأننا نرى أن هناك فرقا بين جعل الاختيار والنظر للامام
من أول الأمر ، على أنه حكم أصلي — وهذا ما اخترناه وبين القول بأن الحكم الأصلي هو
وقفها حتى يرى الإمام غير ذلك .

صحيح أن عمر قال تأييداً لرأيه : إني قد وجدت حجة . . قال الله تعالى في كتابه العزيز : **د ما أفاء الله على رسوله . . الخ**، لكن ، متى قال عمر ذلك ؟

لقد قاله بعد أن استشار الناس ورأى عامتهم التقسيم ، وكان بلال بن رباح من أشدهم في هذا ، ورأى عمر ومن وافقه عدم التقسيم . ثم مكثوا يومين أو ثلاثة ، ثم قال عمر : **إني قد وجدت حجة^(١) . .** واستشهد بآيات الحشر فإذا كانت هذه الآيات هي التشريع المقرر في القرآن للأرض المفتوحة ، فهل يكون هناك مجال لنزاع أو نقاش ؟ وهل يستشير عمر الناس في أمر له تشريع مفصل ثابت بنص القرآن ؟ وبالإضافة لهذا كله ، هل يمكن أن نتصور أن يخالف الرسول في بعض الأرض المفتوحة في عهده تشريع النفي والوقف ؟ وهل يحتاج الأمر إلى أن يبقى عمر يومين أو ثلاثة يفكر في نص يستند إليه ، ثم يقول بعد تفكير طويل : **د إني قد وجدت حجة** ، ؟ ولا يقول **د وجدت حكم ما نختلف** ، ؟ وفرق كبير بين الحجة والحكم .

لكن ، إذا علمنا بأن سورة الحشر لم تكن تشريعاً مقررأ ومفصلاً للأرض المفتوحة عنوة ، فلم احتج بها عمر ؟

إن تصورنا الموقف النفسي الذي عاش فيه المسلمون — وبخاصة عمر — في فترة النزاع هذه ، يمكن أن يهدينا إلى الجواب عن هذا السؤال ، إننا نتصور بلالاً مؤذن الرسول ، وعبد الرحمن بن عوف الصحابي الجليل ، ومن تابعهما من المسلمين ، وقد قالوا لعمر : **لقد ظلمت المقاتلين حقوقهم ، أو ليست الأرض من الغنائم التي أفاء الله عليهم بسيوفهم ؟ لماذا تقسم الأرض ؟ ويحتجون عليه بآية الغنيمة في سورة الأنفال ؟ وفيها حق المقاتلين .** وكان رأى عمر أن سورة الأنفال لا تشرع للأرض ، بل للاموال والمنقولات خاصة ، وقد لازم الرسول ورأى تطبيقه العملي لأحكام القرآن ،

(١) انظر النص كله فيما سبق .

فهو يريد (حجة) من القرآن يستند إليها فيما يرى أنه مصلحة للمسلمين ، وتدل على أن رأيه في موقف الأرض على عامة المسلمين له مثيل في أحد تشريعات القرآن ، فهي حجة تدل على أن نمط تفكيره يتمشى مع بعض ما جاء به التشريع القرآني ، وأعني فكرة الوقف العام نفسها . وكان عمر يقول لهم : « معكم كتاب الله ينطق بالحق ، فوالله لئن كنت نطقت بأمر أريده ما أريد به إلا الحق » ، ويطول النزاع وهم يقرأون في وجهه آية الأنفال ، كحجة على حقوقهم في الأرض المفتوحة ، وبعد يومين أو ثلاثة يتذكر عمر سورة الحشر فيرى أن التشريع فيها — وإن لم يكن للأرض المفتوحة بعد قتال — إلا أنه ينص على انتفاع جميع المسلمين في كل العصور بما أفاء الله على المسلمين ، وهو نفس التشريع الذي رأى عمر أنه يحقق المصلحة في الأرض المفتوحة . ومن ثم كان هذا التشريع (حجة) لما استقر عليه رأى عمر ، وإن لم يكن (حكماً) أو (تشريعاً) للأرض المفتوحة .

فأمام عمر إذن آيات من القرآن فيها تشريع يشابه ما استقر عليه رأيه فهي حجة له ، يقرأها عليهم كلها قرأوا عليه آية الأنفال ، وفيها حق الغنائم في الأموال والمنقولات . وموطن الحجة في استشهاد عمر ينبع من قدسية أحكام القرآن ، وعظم تأثيره في نفوس المؤمنين ، وبخاصة في العصر الأول فليس تشريع عمر إذن في الأرض المفتوحة بدعاً ، لأن في القرآن تشريعاً مشابهاً جعل الحق للناس جميعاً (كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم) .

بل إننا نتخذ من الجدال الطويل ، ومرور يومين أو ثلاثة قبل قول عمر « وجدت حجة » - دليلاً على أن آيات الحشر لم تكن هي التشريع المقرر للأرض المفتوحة بعد قتال ، إذ لا يمكن أن تتصور أن يكون الأمر كذلك ، ثم يظل عمر يومين أو ثلاثة - حتى يتذكرها ، ثم يكتفي بعد ذلك بأن يقول : وجدت حجة لما استقر عليه الرأي في الأرض المفتوحة ؟ بل

كيف نتصور أن تكون هذه الآيات تشريعاً للأرض المفتوحة ، وقد خالفها فعل الرسول أكثر من مرة ؟

لقد كان أمر الأرض المفتوحة إذن مما أحيل إلى المسلمين ليتفقوا فيه على رأى يحقق المصلحة العامة ، ولم يكن فيها تشريع ثابت كأمر مقرر ، لا يجوز لاحد أن يخالفه أو يفكر فى مناقشته ، ولم تكن آيات الانفال أو آيات الحشر تشريعاً طاماً .

والمسألة الرابعة مدارها : بعض الآراء المحاصرة :

ربما كانت كثرة الدرامات والتأويلات على مر العصور ، حول هذه المسألة ، وتعدد جوانبها ، من أسباب تضارب بعض الدارسين الذين ربما خفيت عنهم بعض نصوصها ، أو جوانبها . يذكر الدكتور حسن عبدالقادر فيما يتصل بهذه المسألة أن الفقهاء بعد عمر حاولوا تبرير عمل عمر ، ورده إلى القرآن وعمل الرسول ، ثم يروى بعض ما ذكره أبو يوسف وأبو بكر الجصاص فى هذا ، ويعلق عليه بقوله « وفى هذا التأويل كما لا يخفى تكلف ظاهر ^(١) » .

وفى اعتقادى أن تشريعات عمر بن الخطاب لا تحتاج إلى من يبررها لتتلاءم مع النصوص الدينية ، وإنما تحتاج فى الحقيقة - لمن يفهمها - ويلم على قدر استطاعته بمفاهيم النصوص وقائع الحياة وظروفها فى عهد عمر ، محاولاً أن يقترب من السموات التى كان يرتادها .

ولعل مما يثير بعض الابتسام أن نقرأ ما كتبه المستشرق الألمانى يوليوس فلهوزن (١٨٤٤ - ١٩١٨ م) عن الأرض المفتوحة عنوة ، حيث يقول (وبحسب حكم الله وحكم العدل كان يجب تقسيم جميع الأرض المفتوحة على العرب المحاربين ، لأنها كانت بحسب قانون الغنائم ملكاً لهم ، ولكنها

لأسباب عملية بقيت دون تقسيم ، وصارت إما أرض بيت المال ،
وإما أرض عامة المسلمين^(١) . .

وقد علمنا أن حكم الله فيها ألا يقسم جميعها على المحاربين ، أما حكم
العدل فلمست أدري كم من المستشرقين كنا نقرأ لهم أحاديث عن الظلم
والاستعباد ، لو أن عمر قسم أربعة أخماس الأرض على المحاربين المسلمين
وانتزعها من أيدي سكان البلاد الأصليين ؟ على أن أى تعليق - ولو كان مبعثه
حسن النية - فلن يطاول ما قاله عمر : ، والله لا يفتح بعدى بلد فيكون فيه
كبير فيل ، بل عسى أن يكون كلاً على المسلمين . فإذا قسمت أرض العراق
بعلوجها ، فما يسد به الثغور ؟ وما يكون للذرية والأرامل بهذا البلد وبغيره
من أهل الشام والعراق ؟ . .

(١) تاريخ الدولة العربية : ترجمة الدكتور محمد أبو ريده ص ٢٦٥ .

بهذا ننتهي إلى أن التشريع الذي نفذه عمر بن الخطاب - ووافقه عليه كبار الصحابة - في الأرض المفتوحة ، لم يخالف نصاً في القرآن أو السنة وإنما كان تشريعاً يدخل في نطاق ما أحاله الإسلام إلى أولى الأمر في كل عصر ، ليراعوا فيه المصلحة العامة على ضوء ظروفهم ، ثم هو في نهاية الأمر استعمال لحق ، أو تحمل لمسئولية . وقد رأينا أن مفاهيم النصوص تستقيم مع الوقائع التاريخية ، بحسب هذه النتيجة ، بحيث يخفى كل اضطراب أو تناقض ويبدو كل شيء مفهوماً . لكن ، هل حقق ما أمضاه عمر مصالح الناس العامة ؟

إن مراجعة النتائج العظيمة لهذا التشريع تدل بوضوح على أنه لم يكن هناك تشريع آخر يمكن أن يحقق مصالح الناس - مسلمين وغير مسلمين - بما يقارب ما تحقق فعلاً ، كنتيجة لما أقره عمر . ولا تقتصر هذه النتائج على النواحي المادية ، أو التنظيمية إذ أنها تتجاوزها إلى ما هو أعظم وأخلد ، وأعنى ما قصده المسلمون - من أول الأمر - من نشر دين الله الحق في الأرض المفتوحة رغبة واختياراً ، وقد تحقق هذا في هذه الأرض في مدة زمنية قصيرة ، إلى حد يثير الدهشة ، مما جعل الكثيرين يتساءلون : هل كان إبقاء الأرض في أيدي زارعها ، من سكان البلاد الأصليين ، عاملاً حاسماً في رغبة هؤلاء في التعرف على تلك العقيدة ، التي جعلت القبائل العربية الفاتحة مخلصين وهداة ، لا مستعمرين ولا مستغلين ؟ وهل كان من نتائج هذه الرغبة في التعرف ، إقبال السكان على الدخول في الإسلام - عن اقتناع صادق وإرادة حرة - في هذا الزمن للتقصير ؟

لعل بعض الفصول القادمة تجيب - من ثنائها - على جزء من هذا

التساؤل . ولعل أبا يوسف — وقد كان أقرب منا زمناً — قد أجاب عن بعض ذلك في قوله : والذي رأى عمر رضى الله عنه من الامتناع من قسمة الأرضين بين من افترحتها ، عندما عرفه الله ما كان في كتابه من بيان ذلك — توفيقاً من الله كان له فيما صنع ، وفيه كانت الخيرة لجميع المسلمين . وفيما رآه من جمع خراج ذلك وقسمته بين المسلمين عموم النفع لجاغتهم لأن هذا لو لم يكن موقوفاً على الناس في الأعطيات والأرزاق ، لم تشحن الثغور ، ولم تقو الجيوش على السير في الجهاد ، ولما أمن من رجوع أهل (١) الكفر إلى مدنها إذا خلت من المقاتلة والمرزقة (٢) .

يبقى بعد ذلك سؤال قد يثار حول وضع هذه المسألة في هذا الباب ، بالنسبة لمنهج البحث ، وهو : إذا كنا قد انتهينا إلى أن الأرض المفتوحة عنوة لم يكن لها تشريع خاص في النصوص فكيف نببحثها في تطبيق النصوص الخاصة بالمعنى الذى سبق ؟

والإجابة عن هذا تكمن في طبيعة هذه المسألة الهامة ، وما أثر حولها قديماً وحديثاً ، حيث لم يكن متفقاً عليه بين الباحثين ، على مر العصور ، أن الأرض المفتوحة عنوة ليس فيها تشريع خاص بها يلتزم به المسلمون ، لأن بعضهم رأى — كما سبق — أن آية الغنيمة في سورة الأنفال تشملها نصاً ، كما رأى بعضهم أن آيات النجم في سورة الحشر تشرع لها تفصيلاً . وكان فيمن ذهب إلى الرأيين إمامان كبيران ، يحتل كل منهما في نفوسنا منزلة الإكبار والإجلال والقُدوة ، لما أسدوه للعلم والمسلمين على مر العصور . فكان لا بد إذن من أن نبدأ دراستنا في المسألة في ميدان النصوص الخاصة لنرى هل في هذه المسألة نص خاص ؟ وهل هو في سورة الأنفال ؟ أو في سورة الحشر ؟ أو في سنة الرسول صلى الله عليه وسلم القولية أو الفعلية ؟

(١) يقصد الفرس والروم .

(٢) المخرج : ص ١٥ .

وإذا كان البحث قد قادنا إلى النهاية التي ذكرناها ، وهي أن الأرض المفتوحة كانت مما أحيل إلى أولى الأمر في كل جيل ، ليحققوا فيه المصلحة العامة ، ملتزمين بمقررات التشريع وأسسها العامة في العدالة والتيسير ورفع الحرج - فإن هذه النهاية اقتضت جهوداً كثيرة ، قامت كلها حول النصوص الخاصة في القرآن والسنة ، وبالذات حول آية الأنفال وآيات الحشر ، فمكان هذه الجهود ومركزها إنما هو النصوص الخاصة ، وليس إخراج فرد من أسرة ما يجب أن يبدأ وينتهي في دائرة البحث بين أفراد هذه الأسرة وما حولها ؟

واعتقد أن متطلبات المنهجية ، وتحديداتها الصارمة ، يجب ألا تقطع التسلسل التاريخي الطبيعي بين تراثنا وآية بحوث جديدة ، لأن هذه البحوث مهما بلغ قدرها من الجدة والابتكار - فلا بد أن ترتكز وتنمو على ما سبقها من بحوث وآراء ، وقد قامت كل الدراسات حول هذه المسألة ، على النصوص الخاصة المتمثلة في آتي الأنفال والحشر وما يتصل بهما ، فليكن مجال هذه الدراسة أيضاً . ونقطة ارتكازها ، هذه النصوص الخاصة نفسها .

وفي نهاية الأمر ما زلت أعتقد أنه يمكن أن تكون بعد ذلك مجالاً للبحث ، وأن أى بحث فيها لا بد أن يبدأ ويدور في نطاق النصوص الخاصة ، ومن أجل هذا أؤثر أن تبقى هذه المسألة في هذا الباب ، وأنه ليستوى - عند استخلاص منهج عمر من كل وقائعه ، وهو الهدف النهائي في الحقيقة للبحث - أن توضع هذه المسألة في هذا الباب ، أو في الذي يليه .

٢ - المؤلفة قلوبهم

بما شرع في القرآن ، في توزيع الزكاة ، أن يكون للمؤلفة قلوبهم نصيب منها ، قال تعالى : إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله (١) ، فمن هم المؤلفة قلوبهم ؟ وما هي الظروف التي استوجبت فرض نصيب لهم من الصدقات ؟

إن المتتبع لظهور الإسلام في شبه الجزيرة العربية ، يلاحظ في دهشة وعجب أن القوى المعادية ، التي أحاطت من كل جانب بالدعوة الجديدة ، ووقفت بكل جهودها تحاول القضاء عليها - لم تنجح في محاولاتها ، بل ما لبثت قبائل شبه الجزيرة كلها ، أن اعتنقت هذه الدعوة ، بحيث أصبح شبه الجزيرة العربية نقطة ارتكاز وتجمع ، وأرضاً صلبة ، لهذه الدعوة . ولا بد أن نسلم بأن هذه الدعوة الجديدة كانت تحتوي على إمكانيات حيوية ، شقت أمامها طريق النصر في ظروف صعبة .

لكن تقصى وقائع التاريخ يثبت أن الإمكانيات المعنوية ما كانت لتستطيع وحدها أن تغير الواقع المائى الصلب ، وبخاصة أن المجتمعات البشرية تمر بظروف تصبح فيها المادة منطلق الحياة ومبدأها الوحيد ، وحيث لا يكون هناك أكثر فعالية من المال ، في نفوس كثير من الناس (٢) .

(١) التوبة : ٦٠ .

(٢) ألا نجد شبيهاً لذلك فيما تفعله بعض الدول الآن ، من إعطاء المعونات المادية للدول التي تحالفها والعقيدة ونظام الحكم وفي السياسة ، وذلك لأهداف معينة ، ك محاولة الاجتذاب العقائدى ، ومنع الإشتراك في أحلاف معادية وغير ذلك من الأهداف التي تحقق مصالحها الخاصة أولاً ؟ لقد كان استخدام المال في تأليف القلوب بما جرت عليه البشرية على مر العصور .

ولا شك أن مجتمع المدينة الإسلامى الناشئ ، المحاصر من كل الجهات بالأعداء الأقوياء ، كان يمر بظروف قاسية فى حرب غير متكافئة ، عددياً على الأقل . ولكن قوة العقيدة كانت تهب النصر . وبعد كل انتصار للمسلمين كان يوجد دائماً هؤلاء الرجال ، الذين يجمعون بين الذكاء والطموح والتفكير العملى ، والذين هم على استعداد للتخلى عن روح العداوة للقوة المنتصرة إذا قدم لهم شيء من المال . قال أحدهم - وهو صفوان بن أمية : « أعطانى رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنه لأبغض الناس إلى » ، فما زال يعطينى حتى أنه لأحب الخلق إلى »^(١) . ومن ينسكى تأثير العطاء المادى المتكرر فى نفوس البشر ، وإن تفاوتت درجته بين رجل وآخر ؟ لقد كان تخلى هؤلاء الرجال عن روح العداوة يختصر طريق النصر الشاق ، ويعطيهم الفرصة للاتصال المباشر بمبادئ الدعوة الجديدة ، فإذا ما تم لهم هذا الاتصال بها أحببها نفوسهم وقلوبهم ، ولم يعودوا فى حاجة إلى أن تفرض عليهم ، أو يفرض عليهم إعادة النظر فيها . وكان وصولهم إلى هذه الدرجة من الاقتناع الحر ، كسباً مزدوجاً لهم ، وللدعوة الجديدة فإن معظمهم كان من رؤساء القوم ، فى وقت كانت فيه غالبية معتنقى العقيدة الجديدة من العبيد والإماء ، ومن الفقراء والمستضعفين ، المتطلعين إلى الخلاص والحرية والإنسانية ، فى ظل الدين الذى يدعو إلى المساواة الشاملة .

إن نعيجب إذا وجدنا أن معظم الذين كان يراد تأليف قلوبهم حول الإسلام ، كانوا من « أشرف الناس ورؤسائهم »^(٢) . وقد كانوا ثلاثة أنواع .

١ - مشركون بعيدون بقلوبهم عن الإسلام ، يعطون ليكشفوا أذهام

(١) أحكام القرآن للجصاص : ج ٣ ص ١٥٣ ، جامع البيان الطبرى ج ١٠ ص ٩٠

(٢) انظر : سيرة ابن هشام : ج ٤ ص ١٣٩ .

عن المسلمين والاستعانة بهم على غيرهم من المشركين عند الحاجة لذلك ، لئلا يتسكتل المشركون كلهم في معركة واحدة ضد القوة الإسلامية الناشئة .

٢ — مشركون من رؤساء القوم ، عندهم استعداد نفسى لإعادة النظر في الدعوة ، فيعطيهـم الرسول من الصدقات ، ويقربهم ليتصلوا بمبادئ الدعوة ورجالها اتصالاً مباشراً فيما آمنوا بها ، وإما ضعف عدوهم لها ، فلم يمنعوا من أسلم من قومهم من الثبات على الإسلام .

٣ — مسلمون حديثو عهد بكفر ، وإيمانهم ما زال ضعيفاً ، وما زالت تسيطر عليهم المفاهيم المادية ، التى سادت حياتهم من قبل ، فيعطون لئلا يرجعوا إلى الكفر بسبب الحاجة ^(١) ، لأن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يعلم تماماً أن الرجل الجائع ضعيف الإيمان يصعب عليه الإيمان بأى شىء . ولم يكن الرسول صلى الله عليه وسلم يدخر جهداً أو مالا فى سبيل الإسلام ، يروى أنس بن مالك : لم يكن الرسول يسأل شيئاً على الإسلام إلا أعطاه ، فأتاه رجل فسأله مالا ، فأعطاه غنما كثيرة بين جبلين من غنم الصدقة ، فرجع إلى قومه فقال : يا قوم أسلموا ، فإن محمداً يعطى عطاء من لا يخشى الفاقة ^(٢) .

(١) انظر : أحكام القرآن للجصاص : ج ٣ ص ١٥٢ وفتح القدير لابن الهمام : ج ٢ ص ١٤ ، وقد قال الرسول لسعد بن أبى وقاص : إني لأعطى الرجل وغيره أحب إلى خشية أن يكبه الله فى النار « البخارى — باب الجهاد » أى أن الرسول كان يترك من يثق فى قوة عقيدته ، ويكمله إلى إيمانه ، وهو أحب إليه ، ويعطى غيره . ويروى الشوكانى أن الرسول أعطى ناساً من قريش أسلموا يوم الفتح إسلاماً ضعيفاً « رواه البخارى ومسلم وأحمد » انظر : نيل الأوطار : ج ٨ ص ١٢٧ .

(٢) رواه أحمد بإسناد صحيح ، انظر : نيل الأوطار : ج ٤ ص ٢٣٤ ، ومعنى « لا يخشى الفاقة » أنه يثق فى عقيدته ، وفى رجاله ، وفى المستقبل ، فهو لا يحارب من أجل أن يجمع المال له ولقومه خشية الفقر ، بل لأنه لينزل عن المال الكثير لسائل قد لا يعرف عنه كثيراً ، ويمثل هذا الرجل يكون المستقبل .

(١٢ — منهج عمر بن الخطاب)

وقد أسلفنا أنه أعقاب النصر تكون القلوب أقرب ما تكون إلى الاستمالة للدعوة الجديدة ، فبعد انتصار المسلمين على هوازن سنة ٨ هـ أعطى الرسول بعض رؤساء القبائل ، فأعطى مائة بعير لكل من أبي سفيان ابن حرب ، وابنه معاوية ، وحكيم بن حزام ، والحارث بن كعدة ، والحارث ابن هشام ، وسهيل بن عمرو ، وحويطب بن عبد العزى ، والعلاء بن جارية الثقفي ، وعبيدة ^(١) بن حصن ، والأفرع بن حابس التميمي ، ومالك ^(٢) ابن عوف النصرى ، وصفوان بن أمية ، وأعطى دون المائة رجالا من قريش منهم : مخزومة بن نوفل الزهرى ، وعمير بن وهب الجحى ، وهشام ابن عمرو ، وسعيد بن يربوع ، وعدى بن قيس ^(٣) ، وآخرون ، ويبدو أن عطاء الرسول صلى الله عليه وسلم للعباس بن مرداس لم يكفه ، فعاتب الرسول صلى الله عليه وسلم بأبيات من الشعر ، فقال صلى الله عليه وسلم لأصحابه : اذهبوا به فاقطعوا عنى لسانه ، فأعطوه حتى رضى ، فكان هذا قطع لسانه الذى أمر به رسول الله ^(٤) .

أعطى الرسول صلى الله عليه وسلم هؤلاء الرجال وغيرهم ، وترك كثيراً من المسلمين الصادقين المحتاجين ، الذين كان اعتناقهم للدعوة الجديدة ، وانشغالهم بالجهاد من أسباب احتياجهم ، فقال له أحد صحابته : يا رسول الله

(١) سماه الرسول صلى الله عليه وسلم « الأحق المطاع فى قومه » ولعل هذا كان سبب إعطائه . انظر : المعارف لابن قتيبة ص ١٠٢ .

(٢) كان رئيس المشركين الذين حاربوا الرسول فى موقعة « حنين » ، ثم أسلم فاستعمله الرسول على قومه وأعطاه مائة من الإبل . المعارف لابن قتيبة : ص ١٠٧ .

(٣) سيرة ابن هشام : ج ٤ ص ١٣٩ ، ١٣٠ ومقاتيخ الغيب للرازى ج ٤ ص ٦٨٠ ويلاحظ الرازى - بحق - أن هذه الطايا كانت يوم حنين من الغنائم ، ولم تكن من الصدقات . وهذا صحيح ، ولكنه يدل على أن للمؤلفة قلوبهم حقاً فى أموال المسلمين العامة وهذا ما يهمنى تقريره هنا ، وقد شرع حقهم فى الصدقات بالقرآن وأعطى الرسول الرجل الذى سألته غنما من الصدقة بين جبلين .

(٤) سيرة ابن هشام : ج ٤ ص ١٤٠ والكامل لابن الأثير : ج ٢ ص ١٣١ .

أعطيت عيينة بن حصن والأقرع بن حابس ، وتركت جعيل بن سراقه الضمرى ؟ فقال الرسول : أما والذي نفس محمد بيده لجعيل بن سراقه خير من طلائع الأرض كلهم مثل عيينة بن حصن والأقرع بن حابس واسكني تألفتهما ليسلما ، وولت جعيل بن سراقه إلى إسلامه (١) .

وإذا تتبعنا بعض هؤلاء الذين أعطاهم الرسول ، وجدنا أن كثير منهم دخل في الدعوة بعد ذلك عن اقتناع حر ، وبعض هؤلاء احتل منزلة عالية بين المسلمين ، كما عاوية أول خليفة أموى . ولكن بعضهم الآخر لم يخلص قلبه للإسلام ، وإن كان قد كف شره عن المسلمين ، وهو شيء هام في حد ذاته . ونلاحظ أن ابن قتيبة حين عدد أسماءهم عقب بعد أسماء بعضهم بجملة (ثم حسن إسلامه) وترك أسماء الآخرين دون هذا التعقيب ، أى أنه لم يبلغه أن إسلامهم قد حسن ، أو هم لم يؤمنوا أصلاً ، فهو يقول مثلاً : (معاوية بن أبى سفيان ، ثم حسن إسلامه . وحكيم بن حزام ، ثم حسن إسلامه ، والحارث بن هشام ، ثم حسن إسلامه ، ومهيل بن عمرو ، ثم حسن إسلامه . والعلاء بن حارثة الثقفي ، وعيينة بن حصن بن حذيفة ، والأقرع ابن حابس ، ومالك بن عوف النضرى (٢)) . وإذا تتبعنا حياة بعضهم بعد الرسول صلى الله عليه وسلم وجدنا أن رأى ابن قتيبة كان صادقاً إلى حد كبير (٣) .

(١) سيرة ابن هشام : ج ٤ ص ١٤٤ .

(٢) المعارف : ص ١١٧ .

(٣) فعيينة بن حصن مثلاً أظهر لإسلامه في حياة الرسول ، وارتد بعد وفاته ، ولحق بطليحة بن خويلد حين تنبأ وآمن به « انظر : المعارف : ص ١٠٢ » وإن كان قد رجع بعد ذلك عن رده ، وطالب بحقه في التأليف في خلافة أبى بكر فتمه عمر ، كما سيأتى . وبالرغم من حقه ، فقد كان معانداً في قومه ، ولهذا كان الرسول يعطيه . على الأقل ، ليسكشف أذاه عن أسلم من ضعفاء قومه وفقرائهم .

واستمر إعطاء المؤلفة قلوبهم من الأموال حتى وفاة الرسول ، وفي خلافة أبي بكر جام رجлан منهم إلى الخليفة ، وطلبا منه أرضا قائلين : إن عندنا أرضا سبخة ليس فيها كلاً ولا مشقة ، فإن رأيت أن تعطينا لها ، فكتب لهما كتاباً بذلك — وليس في القوم عمر — فانطلقا إليه ليشهد لهما ، فلما سمع عمر ما في الكتاب تناوله من أيديهما ، وتفل فيه فحماه ، وقال لهما : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يتألفكما ، والإسلام يومئذ قليل ، وإن الله قد أغنى الإسلام وأعزه اليوم ، فاذهبا فاجهدا جهدا كسائر المسلمين ، فالحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ، فرجعا إلى أبي بكر متذمرين وقالوا مقالة سيئة ، فوافق أبو بكر عمر على ما فعله ورجع إليه . فقالا له : الخليفة أنت أم عمر ؟ قال أبو بكر : هو ، إن شاء (١) .

ويبدو أن هذا قد حدث بعد انتصار أبي بكر في حروب الردة ، لأن أحد الرجلين — وهو عيينة بن حصن — بعد أن ارتد ولحق بطليحة ، أخذه قائد جيش المسلمين خالد بن الوليد أسيراً ، وبعث به إلى أبي بكر ، فجعل غلمان المدينة ينحسونه بالجريد ويهضربونه ويقولون : أي عدو الله ، لقد كفرت بعد إيمانك ، فيقول : والله ما كنت آمنت ! فلما كلبه أبو بكر رجع إلى الإسلام (٢) .

منع عمر إذن سهم المؤلفة قلوبهم في خلافة أبي بكر ، واستمر على ذلك في خلافته هو ، فهل خالف بذلك حكماً ثبت بالقرآن ، وتأكد بعمل الرسول ؟ وكيف وافقه أبو بكر والصحابه ؟ نعتقد أن عمر لم يخالف القرآن أو الرسول ، لأنه لم يكن في خلافة أبي بكر أو عمر (مؤلفة) حتى يعطيهم . تماماً كما يشرع القرآن الزكاة للفقراء والمساكين ثم يمر عصر لا يكون فيه

(١) انظر : فتح القدير لابن الهمام : ج ٢ ص ١٥ وأحكام القرآن للجصاص : ج ٣ ص ١٥٣ ، ١٥٤ ، تاريخ الطبري : ج ٣ ص ٢٧٥ مع اختلاف يسير .

(٢) المعارف : ص ١٠٣ .

فقراء أو مساكين فلا يوجد من يأخذ سهميهما في الزكاة ، فيتوقف العمل بالنص القرآني فيهما ، حتى يوجد فقراء أو مساكين .

وقد شرحنا الظروف التي اقتضت تخصيص سهم لهم في عصر الرسالة ، لكن بعد وفاة الرسول وانتشار الإسلام في شبه الجزيرة كلها ، وبعد أن مر المسلمون بتجربة حروب الردة التي انتهت بهزيمة كل المرتدين واستسلامهم ، وأوضحت بجلاء حاسم أن القوة الإسلامية هي الغالبة ، وأنها أصبحت الصوت العالى الذى يتردد وحده بين العرب جميعاً ، وأذن هذا بحركات المد العربى خارج الجزيرة لنشر العقيدة — بعد هذا كله أصبح الإسلام عزيزاً قوياً ، لا يحتاج إلى بذل الأموال لتأليف القلوب . وإذا استغنى المسلمون عن التأليف ، فلا يمكن أن يوجد مؤلفة حتى يعطيهم عمر أو يمنحهم .

وهذا يفسر الموافقة الفورية من أبى بكر والصحابة جميعاً على رأى عمر ، بحيث لم يحدث جدال فيه ، وقد كان عمر أول من نبههم إلى حقيقة الوضع الإسلامى العزيز الجانب ، الذى لا يحتاج معه إلى بذل الأموال أو مداواة الرجال . وكما قال عمر : إن الله قد أغنى الإسلام وأعزه اليوم . . فالحق من ربكم فن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر . وكيف يحتاج الإسلام إلى تأليف قلوب الأعراب وجيوشه تتأهب لخوض الصراع مع جيوش إمبراطوريتى الفرس والروم ؟

إن مما لا شك فيه أن الحكم بوجود مؤلفة أو عدم وجودهم ، مرهون بوضع الجماعة الإسلامية ، فإن احتاجوا إلى تأليف القلوب ، فحينئذ يوجد المؤلفة ويستحقون نصيباً مفروضاً فى القرآن ، وإن لم يحتاجوا إلى التأليف ، فكيف يوجد المؤلفة إذن ؟ ومن هنا لم يخالف عمر وأبو بكر — وغيرهما من الصحابة — نصوص القرآن ، أو عمل الرسول ، لأن ما فعلوه لم يكن إلغاء للآية أو نسخها لها ، وإنما كان منعا لسهم لم يوجد فى عصرهم من يستحقه ولو مرت بالمسلمين فى عهد عمر أو بعده ظروف يحتاجون معها إلى تأليف

القلوب ، لأخرج من الصدقات سهم المؤلف قلوبهم ، وأعطى من يستحقونه .
يقول الجصاص : (فترك أبي بكر الصديق النكير على عمر فيما فعله ، بعد
إمضائه الحكم ، يدل على أنه عرف مذهب عمر حين نبهه إليه ، وأن سهم
المؤلف قلوبهم كان مقصوراً على الحال التي كان عليها أهل الإسلام ، من قلة
العدد وكثرة عدد الكفار) . وروى الجصاص عن الحسن قوله : إن
المؤلف (كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأنه ليس اليوم
مؤلف قلوبهم) (١) .

ويقول كمال الدين بن الهمام (ت ٨٦١ هـ) : (فلم ينكر أحد من الصحابة
على عمر ، مع ما يتبادر منه من كونه سبباً لإثارة الثائرة ، أو ارتداد بعض
المسلمين ، فلو لا اتفاق عقائدهم على حقيقته ، وأن مفسدة مخالفته أكثر من
المفسدة المتوقعة ، لبادروا إلى إنكاره) . ويقرر ابن الهمام المسألة في إطار عقلي
منطقي فيقول : إن الغاية من هذا التشريع إعزاز المسلمين ، وإن إعطاء
الأموال للمؤلف في عهد الرسول كان وسيلة لهذه الغاية ، وبعد وفاة الرسول
وكثرة المسلمين ، أصبح عدم إعطائهم هو الذي يؤدي إلى إعزاز المسلمين ،
لأن إعطائهم في حالة الكثرة والمنفعة إذلال للمسلمين ، وإظهار لهم بمظهر
الضعف والقلة ، فهو يؤدي إلى عكس ما كان يؤدي إليه في عهد الرسول ،
لاختلاف ظروف المسلمين . ولما كانت غاية التشريع هي المقصودة منه في
الحقيقة ، فلذلك لا يعطون في حال عزة المسلمين (فعدم الدفع الآن للمؤلف ،
تقرير لما كان في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ، لا نسخ له ، لأن الواجب
كان الإعزاز ، وكان بالدفع . والآن هو في عدم الدفع) (٢) ، وهذه نظرة
صائبة إلى غاية التشريع وحكمته .

(١) أحكام القرآن : ج ٣ ص ١٥٣ .

(٢) فتح القدير : ج ٢ ص ١٤ ، ١٥ . بتصرف يسير في العبارة .

لم ينسخ عمر والصحابة نص الآية إذن ، ولم يبطلوا العمل بها ، لأن هناك فرقاً كبيراً بين نسخ النص وبين وقف العمل به ، حتى يوجد من ينطبق عليه . ويبدو هذا الفرق واضحاً حين يحتاج المسلمون بعد ذلك إلى تأليف القلوب ، وقد حدث هذا بالفعل في عهد عمر بن عبد العزيز حين تألف قلب البطريق وأعطاه ألف دينار ، لحاجة المسلمين ومصلحتهم ، وعملاً بالآية والسنة ^(١) . وبديهي أن الآية لو نسخت أو ألغيت في خلافة أبي بكر - وهو مستحيل - لما جاز تأليف القلوب بعد ذلك ، ولا يستطيع أحد بعد عصر الرسالة وانقطاع الوحي أن يدعى نسخ حرف واحد من النصوص ، وهي حقيقة أولية في التشريع الإسلامي .

يقول أبو عبيد القاسم بن سلام : « إن هذه الآية « إنما الصدقات ، محكمة لا نعلم لها نسخاً من كتاب أرسنة ، فإذا كان ^(٢) قوم لا رغبة لهم في الإسلام إلا النيل منه ، وكان في ردتهم ومحاربتهم ضرر على الإسلام ، لما عندهم من العز والمنعة ، فرأى الإمام أن يرضخ لهم من الصدقة ، فعل ذلك خلال ثلاث :

أولاً : الأخذ بالكتاب والسنة .

ثانياً : البقاء على المسلمين .

ثالثاً : أن الإمام ليس بيأس منهم إن تمادى بهم الإسلام أن يفقهوه وتحسن فيهم رغبته . ولهذا يرى أبو عبيدة (أن الأمر في المؤلفات ماض أبداً) ^(٣) ، وأن تقدير وجود المؤلفات أو عدم وجودهم يرجع إلى التقدير الحكيم لولي الأمر .

(١) الطبقات الكبير لابن سعد : ج ٥ ص ٢٥٨ وقد لاحظ هذا بحق الدكتور محمد يوسف موسى في كتابه : تاريخ الفقه الإسلامي ص ٦٤ .

(٢) وجد .

(٣) الأموال : ٦٠٧ .

ويقول الشوكاني إنه يجوز تأليف القلوب عند الحاجة إلى ذلك ، فإذا كان في زمن الإمام قوم لا يطيعونه إلا للدنيا ، ولا يقدر على إدخالهم تحت طاعته بالقسر والغلب ، فله أن يتألفهم ، ولا يكون لفشوه (١) الإسلام تأثير ، لأنه لم ينفع في خصوص هذه الواقعة (٢) .

وإلى هذا ذهب أبو جعفر الطبري أيضا ، فهو ينكر رأى من قال أن المؤلفة قلوبهم قد انتهى عهدهم إلى غير رجعة ، ويقول إنه بالرغم من أن الإسلام قد كثّر أهله وعز ، إلا أنه لو وجدت ظروف يحتاجون فيها إلى تأليف القلوب ، فعند ذلك يوجد المؤلفة ويجب نصيبهم المشروع بالقرآن والسنة ، حتى لو كان المعطون من الأغنياء ، لأن من أهداف الصدقة معونة الإسلام وتقويته (وما كان في معونة الإسلام وتقوية أسبابه ، فإنه يعطاه الغنى والفقير ، لأنه لا يعطاه من يعطاه بالحاجة منه إليه . وإنما يعطاه معونة للدين . وذلك كما يعطى الذى يعطاه بالجهاد في سبيل الله ، فإنه يعطى ذلك غنيا كان أو فقيرا) (٣) .

فآية المؤلفة قلوبهم محكمة وباقية إلى يوم القيامة . يعمل بها المسلمون حين يحتاجون إلى تأليف القلوب ، وبعملهم هذا يوجد المؤلفة ويجب سبهم . والذين قالوا — بعد عصر عمر — بعدم وجود مؤلفة ، فإنما نظروا إلى حال المسلمين في عهدهم ، حيث كانوا من القوة والعز بحيث لم يحتاجوا إلى تأليف القلوب . يروى ابن رشد في سياق الإجابة عن سؤال : هل للمؤلفة وجود بعد عصر الإسلام الأول ؟ : (قال مالك لا مؤلفة اليوم) (٤) .

(١) يعنى انتشاره .

(٢) نيل الأوطار : ج ٤ ص ٢٣٤ .

(٣) جامع البيان : ج ١٠ ص ١٠٠ .

(٤) أى في عهده طبعاً .

(وقال الشافعى وأبو حنيفة : بل حق المؤلفلة باق إلى الیوم ، إذا رأى الإمام ذلك ، وهم الذین یتألفهم الإمام علی الإسلام .

(وسبب اختلافهم : هل ذلك خاص بالنبي صلى الله عليه وسلم ، أو عام له ولسائر الأمة ؟ والأظهر أنه عام .

(وهل يجوز ذلك للإمام فى كل أحواله ، أو فى حال دون حال ؟ أعنى فى حال الضعف ، لا فى حال القوة . ولذلك قال مالك : لا حاجة للمؤلفلة الآن ، لقوة الإسلام . وهذا — كما قلنا — التفات منه إلى المصالح) (١) .

ولا شك أن النظرة النافذة لما قاله الأئمة الثلاثة مالك والشافعى وأبو حنيفة ، تستطيع أن تلح أنه ليس هناك خلاف حقيقى بينهم ، إذ أن مالكاً قد نظر إلى عهده ، فرأى أن المسلمين فى حال من القوة بحيث لا يحتاجون إلى التأليف . فانتفت علته ، فلم يعد هناك مؤلفلة ، وكان يعنى عصره بهذا الحكم . أما إذا اقتضت مصالح المسلمين التأليف فعندئذ يوجدون ، ويعمل بسهمهم ، وتقدير المصلحة يرجع إلى ولى الأمر الذى يرجع إليه الشافعى وأبو حنيفة النظر والحكم .

نريد أن نخلص هذا كله إلى أن المسلمين فى خلافة أبى بكر وخلافة عمر ، كانوا من العزة والكثرة بحيث لم يحتاجوا إلى التأليف ، ومن ثم لم يكن فى عهدهم (٢) مؤلفلة . ولم تنسخ الآية أو السنة ، بل هما باقيتان حتى يوجد المؤلفلة ، فيطبق الحكم .

(١) بداية المجتهد : ١ ص ٢٥١ .

(٢) لست أميل إلى إطلاق وصف تأليف القلوب على ما فعله عمر مع بحيلة فى القادسية كما سبق ، لأن هذه القليلة كانت أقوى إيماناً من أن تؤلف بالمال لضعف إيمانها ولم يكن عمر ليجعلها جزءاً كبيراً من جيش المسلمين فى أخطر موقعة مع الفرس ، إلا إذا كان واثقاً من إيمانها . لهذا أميل إلى إطلاق وصف النفل أو العطاء أو الجعل على ذلك ، متابعة للعلماء الأقدمين ، وعلى رأسهم أبو عبيد القاسم بن سلام ، كما سبق ، هؤلاء العلماء الذين لم أقرأ منهم إطلاق وصف تأليف القلوب على ما حدث فى هذا الشأن .

وبهذا كله يتضح الخطأ القطعي الذي وقع فيه الدكتور محمد النويهي حينما استشهد باجتهاد عمر في مسألة المؤلفه قلوبهم ، وذلك في سياق مقال طويل بعنوان (نحو ثورة في الفكر الديني)^(١) زعم فيه ، أن أوامر القرآن ومذاهبه ليست كلها فروضاً ملزمة وتحريمات ملزمة ، وادعى ، أن كل التشريعات التي تخص أمور المعاش الدنيوي والعلاقات الاجتماعية بين الناس والتي يحتويها القرآن والسنة لم يقصد لها الدوام وعدم التغير ، ولم تكن إلا حلولاً مؤقتة احتاج لها المسلمون الأوائل وكانت صالحة وكافية لزمانهم وبيئتهم ، فليست بالضرورة ملزمة لنا ، ومن حقنا - بل من واجبنا - أن ندخل عليها من الإضافة والحذف والتعديل والتغيير ما نعتقد أن تغير الأحوال يستلزمه ، والمقال - في اعتقادي - مليء بالكثير جداً من الخلط والخطأ ، وقائم على تصور غير صحيح على وجه الإطلاق للنصوص التشريعية في القرآن والسنة ، وليس هذا مجال عرض ومناقشة كل ما فيه بصورة تفصيلية ، وإنما سأكتفي بعرض ومناقشة ما استشهد به على صحة ما دعا إليه من تشريعات عمر بن الخطاب . أو ما فعله عمر بن الخطاب ببعض أحكام القرآن ، على حد تعبير كاتب المقال .

قال الدكتور النويهي ما نصه : « لقد تجرأ هذا الرجل الشجاع والمسلم الصادق الإسلام على أن يحكم أحكاماً تخالف بدون شك حرف الشريعة القرآني . لكن فهمه لروح الإسلام الحق جعلته لا يجن عن الحكم بها حين اعتقد أن الحاجة إليها ماسة ، وأن تغير الظروف والأحوال لا يسمح بالتطبيق الحرفي للحكم القرآني . ومن كل الأمثلة المتعددة اكتفى هنا بمثلين : إسقاطه حد السرقة في بعض الأحوال ، وبرفضه أن يعطى الأموال للمؤلفة قلوبهم ، ثم تظلم عن إسقاط عمر لحد السرقة بما سأعرض له إن شاء الله عند حديثي

(١) نشره في مجلة « الآداب » البيروتية عدد مايو سنة ١٩٧٠ وهذا الكتاب بسبيل

عن إسقاط عمر لحد السرقة في القسم الثاني من هذا الباب . أما مسألة المؤلفات
قلوبهم فقد قال فيها ما نصه : « وأما المثل الثاني فلعله أكبر ثورية ، فإن القرآن
يقرر للمؤلفات قلوبهم سهما في الغنائم (سورة التوبة الآية ٦٠) لكن عمر
الشجاع مرة أخرى فكر بعقله في حكمة هذا النصيب الذي قرره لهم القرآن
في عهد الرسول ، فأنهى إلى أنه إنما كان لازماً في مرحلة معينة حين كان
الإسلام ما يزال مهدداً لم يتم توطين وجوده وتدعيم سلطانه . ورأى أنه الآن
في زمانه لم يعد يحتاج إلى أنه يستميل شيوخ العرب وزعماء القبائل ويدفع
شرهم بالعطايا والهدايا . فلما رأى هذا الرأي وجد في إيمانه الشجاعة الكافية
لكي يلغى السهم الذي قرره لهم القرآن ، فلما جاءوا إليه يطالبونه به رفض
أن يعطيهم إياه ، (١) .

وإذا صرفنا النظر عن الخطأ القطعي الذي وقع فيه الدكتور النويهي
في عبارته السابقة حين جعل النصيب المفروض في القرآن للمؤلفات قلوبهم
من (الغنائم) ، والحقيقة أنه من (الزكاة) بنص الآية التي أشار إليها الكاتب
والتي ذكرنا نصها في أول هذه المسألة - فإننا نستطيع أن نوافق الدكتور
النويهي فيما ذكره في السطور السابقة عن منع عمر لسهم المؤلفات قلوبهم ،
لأنه يقرر حقيقة تاريخية عرضنا لها بالتفصيل في الصفحات السابقة . لكن
الذي نخالفه فيه بصورة كاملة هو ما تضمنته سطور التاليف للسطور السابقة
مباشرة من التكييف الفقهي والتفسير الذي قدمه الكاتب لتشريع عمر هذا
محاولاً به أن يؤيد ما هدف إليه من مقاله كله من أن تشريعات القرآن والسنة
ليست ملزمة لأحد من المسلمين بعد عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم .

قال الكاتب بعد ذلك ما نصه : « فأى شيء هذا إن لم يكن إلغاء لتشريع
قرآني حين اعتقد أن الظروف المتغيرة لم تعد تجيزه ؟ لكن هل يجوز

علمائنا وكتابتنا على مواجهة هذه الحقيقة الصريحة ؟ بل هم يحاولون أن يلتصقوا للتخلص منه تأويلات متعددة . ثم يتحدث عن تأويل درء الحدود بالشبهات فيما يتصل بإسقاط حد السرقة مما سنعرض له فيما بعد ، ثم يقول : « أو هم يدعون أن ما يجوز للخلفاء الراشدين أو للصحابة أن يفعلوه لا يجوز لغيرهم . لكننا نرفض هذه الموارد التي يلجأون إليها ونرفض قصر هذا الحق على الخلفاء الراشدين أو الصحابة وحدهم . لأننا نرفض الخوف الكبير الذي يدفعهم إلى هذه التعليلات والموارد ، وهو خوفهم أن يتهم عمر بأنه خرج على الإسلام وهدم تعاليمه حين فعل ما فعل . ولسنا نرى هذا البتة بل نرى أنه قد دلت على فهمه الصائب لروح الإسلام وقدم البرهان على منطقته الحى المتطور بتطور الأحوال . لكن المسلمين منذ عهد انحذارهم واستيلاء الرجعية السياسية والاقتصادية والفكرية عليهم هم الذين عجزوا عن مسايرة هذا المنطق والاستمرار في تطبيقه ، فصاروا إلى تجميد الإسلام وشل روحه وتحويله حقاً إلى أداة تحجير ورجعية في المجتمع ^(١) . »

هذا هو ما قدمه الكاتب من تكييف فقهي وتفسير تاريخي في هذه المسألة ونقول له في هدوء : لقد جردنا على مواجهة حقيقة تشريع عمر ، ولم نحاول أن نتلمس التأويلات الباطلة للتخلص منه ، ولم نقل إن عمر بن الخطاب أو أحداً من الصحابة له أن يفعل في أمور التشريع ما لا يحق لغيره من المسلمين أن يفعله من مثل إلغاء التشريعات القرآنية بمطلق الاجتهاد ، بل لم يقل بذلك أحد على وجه الإطلاق ممن يعتمد بقوله في أمور الفقه والتشريع الإسلامى على مر العصور ، ولست أدري من أين أتى الكاتب بهذا الزعم الخطير الذى نسبه إلى علمائنا ؟ بل لم يكن أبو بكر أو عمر أو غيرهما من كبار الصحابة يرى في نفسه أو غيره من الصحابة من

يحق له إلغاء التشريعات القرآنية ، ولم يكن عمر يرى أن اجتهاده العقلي في أمور التشريع هو الصواب المطلق الذي لا احتمال معه للخطأ ، إنما هو الرأي الذي يتعرض للصواب والخطأ ^(١) .

جرؤنا على مواجهة تشريع عمر هذا ، لكننا لم نحرف الحقيقة فيه عن مواضعها ابتغاء تأييدهم باطل هو أنه من واجب المسلمين في كل عصر أن يلغوا التشريعات القرآنية بمجرد توهم عقول بعض الناس أن هذه التشريعات لا تناسب عصورهم ولا تحقق المصلحة فيها ، وذلك استناداً إلى إلغاء عمر لسهم المؤلفات قلوبهم في عصره . وذلك أن عمر لم يبلغ التشريع القرآني في سهم المؤلفات قلوبهم ولم ينسخه حين منع سهم المؤلفات قلوبهم في عصره . ولا نريد أن نكرر هنا ما سبق أن عرضنا له تفصيلاً في الصفحات السابقة ، لكننا نقول في كلمات قليلة : صحيح أن القرآن فرض نصيباً (المؤلفات قلوبهم) ، لكن ، من هم (المؤلفات قلوبهم) ؟ إنهم الأفراد أو الجماعات الذين تقتضي مصلحة المسلمين العامة تأليف قلوبهم بالمال لدفع ضرر أو جلب منفعة . فوجود هذه الفئسة إذن — أو عدم وجودهم — مرهون بحاجة الجماعة الإسلامية إلى تأليف القلوب ، فإذا لم يحتج المسلمون في عصر من عصورهم لتأليف القلوب فهل يوجد من يستطيع أحد أن يسميهم (مؤلفات قلوبهم) بحسب المصطلح الإسلامي السابق الذكر ؟ بل لا يوجد (مؤلفات قلوبهم) عندئذ ، وحينئذ يوقف ولي أمر المسلمين نصيبهم المفروض حتى يحتاج المسلمون إلى التأليف فيوجد عندئذ (المؤلفات قلوبهم) فيدفع ولي أمر المسلمين نصيبهم .

وهذا تماماً ما فعله عمر بن الخطاب بنص عبارته السابقة : « إن رسول الله

(١) وسيأتي هذا في منهجه في الباب الرابع « الرأي بين التطبيق والإلزام » و« إمكان الصواب وقطعية الخطأ » .

صلى الله عليه وسلم كان يتألفكم والإسلام يومئذ قليل ، يعنى فاحتاج المسلمون عندئذ إلى التأليف ، فوجد (المؤلفة) فأعطاهم . أما الآن فإن الله قد أغنى الإسلام وأعزه ، فلانحتاج إلى التأليف ، فلا يوجد (مؤلفة) ، فكيف نعطيهم إذن إن لا يطاق عليهم اسم (المؤلفة) لانعدام المؤلفة بانعدام الحاجة إلى التأليف .

وبالرغم من وضوح الأمر تماماً — من وجهة نظرنا — لكل ذى نظرة نافذة محايده للأمور ، وثلاثا يتهمنا الكاتب بأننا نلجأ إلى التأويلات والمواربات — فإننا نشير إلى عدة حقائق ثابتة حول هذه المسألة :

الأولى : أليس عمر بن الخطاب هو نفسه الذى التزم بما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم — فى ظروف خاصة — من الإسراع فى المشى وهز المنسكين فى الطواف بالبيت فى الحج وقال فى خلافته : « فيما الرملان والكشف عن المناكب ، وقد أطأ الله الاسلام ونفى الكفر وأهله ؟ ومع ذلك لا ندع شيئاً كما نفعله على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ^(١) » . وذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دعا المسلمين فى عمرة القضاء إلى الإسراع فى المشى لميرى المشركين قوة المسلمين ، ولم يكن سبب الإسراع قائماً فى خلافة عمر لانتهاء الكفر وأهله كما قال عمر ، ومع ذلك قال : « لا ندع شيئاً كما نفعله على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم » .

فهل يعقل أن عمر هذا هو الذى يلغى تشريعات القرآن الكريم لإلغاء وينسخها نسخاً ايقينه بأنهم لم تعد تلائم ظروف المجتمع فى عهده ؟

والثانية : إذا صدقنا أن عمر ألغى تشريع القرآن الكريم فى المؤلفة قلوبهم ، فكيف رجع حفيده عمر بن عبد العزيز إلى العمل به مع البطريق

(١) راجع مبحث « تدوين السنة وروايتها » فى الباب الأول ، ومراجعته . والحديث أيضاً فى « صحيح البخارى » كتاب الحج ، باب الرمل فى الحج والعمرة .

كما سبق ؟ أم جعلت النصوص القرآنية ألعبوبة في أيدي الخلفاء ، يلغيها هذا ويعيدها ذاك ؟ تعالى القرآن والخلفاء عن ذلك ، علوا كبيرا .

والثالثة : فرضت نفس الآية التي أشار إليها الكاتب نصيبا في الزكاة للفقراء ، والمساكين ، وفي الرقاب ، والغارمين — فهب أن الزكاة عرضت في بلد ما وعصر ما فلم تجد أحدا يأخذها لاستغناء الناس بكسبهم عنها وعدم وجود (الفقراء) و (المساكين) فهل يعتبر ولي الأمر عندئذ ملغيا لنص الآية إذا وقف نصيب الفقراء والمساكين ؟ وما رأى الكاتب في أنه قد روى فعلا أن هذا قد حدث في خلافة عمر بن الخطاب أيضا حين عرض واليه معاذ بن جبل ^(١) الزكاة على الناس فلم يجد أحدا يأخذها لاستغناء الناس بكسبهم وبما كان عمر يفرضه لكل منهم كما سيأتى ؟ وما رأى الكاتب فيم لو انتفى وجود المدنيين الذين نصت عليهم نفس الآية في (الغارمين) ؟ وما رأى في انتفاء وجود سهم (في الرقاب) ؟ أيقول عن هذا كله إن النص القرآنى قد ألغى ؟ وما الفرق بين انتفاء وجود (المؤلفة قلوبهم) في عهد عمر وانتفاء وجود المستحقين الآخرين الذين نصت عليهم نفس الآية ؟ لا فرق ، ومن أجل هذا نص الفقهاء منذ عصر الصحابة على أن الزكاة تدفع للموجودين من الأصناف الثمانية دون أن يدل هذا على أن من لا يوجد منهم في عصر ما فقد ألغى التشريع القرآنى بالنسبة له . ذلك أن الفرق كبير بين (الإلغاء والنسخ) وبين (وقف سهم) طائفة من المستحقين غير الموجودين في عصر ما ، حتى يوجدوا .

ويعد ، فلم يخرج عمر على الإسلام ولم يهدم شيئا من تعاليمه . أما الحديث عن الرجعية السياسية والاقتصادية والفكرية فهو حديث آخر له مواضع أخرى .

(١) راجع مثلا : المفتي لابن قدامة ج ٢ ص ٦٧٢ والأموال لأبى عبيد بن ٥٩٦ .

٣ - إحياء الأرض الموات

من المسائل التي يبدو فيها بوضوح جمع عمر بين التزامه بجوهر وأهداف النصوص الدينية ، ورعايته الكاملة لتحقيق المصالح العامة - ما روى عنه في إحياء الأرض الموات ، وهي الأرض المملوكة للمجتمع الإسلامي ملكاً عاماً ، فليس لأحد معين فيها ملك خاص ^(١) ، فإن الدولة الإسلامية إذا كانت عاجزة عن إعمارها كلها بنفسها ، جاز للأفراد أن يعمروها ، خدمة لأنفسهم ، وللإقتصاد العام . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من أعمر أرضاً ليست لأحد فهو أحق بها » . وقال : « من أحيأ أرضاً ميتة فهي له ، وليس لعرق ظالم حق » ^(٢) .

شرع الرسول إذن للأفراد إحياء الأرض الموات . غير المملوكة ملكاً خاصاً ، قال أبو يوسف : (معنى هذا الحديث عندنا : على الأرض الموات التي لا حق لأحد فيها ولا ملك ، فن أحيائها وهي كذلك فهي له ، يزرعها ويزارعها ويؤاجرها ويكرى منها الأنهار ويعمرها بما فيه مصلحتها . فإن كانت في أرض العشر أدى عنها العشر ، وإن كانت في أرض الخراج أدى عنها الخراج ، وإن احتقر لها برأ ، أو استنبط لها قناة ، كانت أرض عشر) ^(٣) .

(١) الخراج : أبو يوسف ص ٣٧ .

(٢) البخارى - باب إحياء الأرض والأموال : ص ٢٨٦ والخراج لأبى يوسف : ص ٣٦ وانظر : نيل الأوطار : ج ٦ ص ٤٤ ومراجعته : ومعنى « وليس لعرق ظالم حق : ليس لما احتقره الرجل من الآبار ، ولا لما استخرج من المعادن ، ولا لما بناء أو غرسه في أرض غيره حق » .

(٣) الخراج : ص ٣٧ وانظر رواية البخارى . . أرضاً ميتة « في غير حق مسلم » وغير المسلم يقاس عليه هنا .

وقد تابع عمر في خلافته الرسول ، فأقر إحياء الأرض الموات . إلا أنه رأى أن بعض الناس يضعون أيديهم على جزء من الأرض ويقيمون الأسوار حولها ، ثم يتركونها سنين طويلة ، لا يعمرونها ، ولا يدعون غيرهم يعمرها ، لأنها تحت أيديهم . ورأى أنه لما كان هذا التشريع — المقصود منه عمارة الأرض والنفع العام — قد استغل في إهمال أجزاء من الأرض ، وحرمان باقي الناس منها ، وأن هذا يؤدي إلى نقيض ما قصد منه — فلا بد من تقييده بما يجعله محققاً للهدف الذي ابتغاه الرسول منه ، ومن ثم قال علي المنبر : «من أحيا أرضاً ميتة فمسي له ، وليس لمحتجر حق بعد ثلاث سنين» . والمحتجر هو أن يجيء الرجل إلى أرض موات فيقيم حولها سوراً ، ولا يعمرها ولا يحييها ^(١) ، وبهذا القيد الذي أضافه عمر ، إلى التشريع الذي سنه النبي ، أصبح محققاً للهدف منه ، فإما أن يعمر الرجل الأرض التي سورها في مدة لا تزيد عن ثلاث سنين ، وإما أن تصبح — كما كانت في الأصل — ملكاً للدولة ، من حق أي فرد فيها أن يعمرها ، وتصبح بعد ذلك ملكاً له ..

ولا شك أن عمر في تحديده هذه المدة ، قد راعى أن تكون كافية لأن يعمر الرجل الأرض التي سورها ، ووضع يده عليها ، لكنني لا أدري ، هل قاس عمر في تحديده هذه المدة للأرض المسورة على الزوجة المعلقة في الطلاق ؟ لقد ثبت أن أهل الجاهلية لم يكن عندهم للطلاق عدد محدد ، فكان الرجل منهم يطلق امرأته ما شاء من الطلاقات ، فإذا كادت تحل من طلاقه ، راجعها ما شاء . فقال رجل لامرأته على عهد النبي صلى الله عليه وسلم : لا آويك ولا أدعك تحلين ؟ قالت : وكيف ؟ قال : أطلقك ، فإذا دنا مضى عدتك راجعتك . فشكت المرأة ذلك لعائشة رضي الله عنها ، فذكرته للنبي ، فأنزل الله تعالى قوله : «الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح

(١) الحراج لأبي يوسف : ص ٣٧ ، ٥٨ .

(م ١٣ - منهج عمر بن الخطاب)

ياحسان ، ، بيانا لعدد الطلاق ، فإن طلقها الثالثة فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره (١) .

على أية حال فإنه من المأثور في التراث الشعبي لكثير من الشعوب — ومنها الشعب العربي — أن هناك توازياً في اللاشعور بين الأرض والمرأة . وقد جرى عمر على مثل هذه السياسة في الأرض المقطعة .

(١) انظر : تفسير القرطبي : ج ٣ ص ١٢٦ وسورة البقرة : ٢٢٩ - ٢٣١ وفيها : «... وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضرراً لاعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه ولا تتخذوا آيات الله هزوا .. » .

٤ - إقطاع الأرض

روى أنه : جاء بلال بن الحارث المزني إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاستقطعه أرضاً ، فأقطعها له طويلة عريضة ، فلما رآى عمر - قال له : يا بلال ، إنك استقطعت رسول الله صلى الله عليه وسلم أرضاً طويلة عريضة فقطعها لك . وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن يمنع شيئاً يسأله ، وأنت لا تطيق ما في يدك فقال : أجل .

فقال عمر : فانظر ما قويت عليه منها فأمسكه ، وما لم تطاق وما لم تقو عليه ، فادفعه إلينا نقسمه بين المسلمين .

فقال : لا أفعل والله ، شيئاً أقطعنيه رسول الله صلى الله عليه وسلم .

فقال عمر : والله لتفعلن . فأخذ عمر ما عجز عن عمارته ، فقسمه بين المسلمين ^(١) .

رأى عمر إذن في خلافته أن الرسول - بطبيعته الخاصة ، وبحكم ظروف المسلمين عندئذ - لم يكن يمنع شيئاً بيده إذا سأله أحد المسلمين إياه ، وأن الأرض التي أقطعت لبلال كانت أكبر مما يستطيع أن يزرعه ، فاستبق معه ما يكفيه وما يستطيع أن يقوم به ، وأخذ الباقي فقسمه بين المسلمين . وقد أقر بلال لعمر بأن الأرض أكبر مما يستطيع عمارته فعلاً ، لكنه استند إلى أن الرسول قد أعطاه إياها ، وأراد أن يستبقها كلها معه ، إلا أن عمر انتزع منه ما عجز عن عمارته ، فقسمه بين المسلمين .

وربما سأل بعض الناس : ألم يكن يستطيع هذا الرجل أن يدفعها إلى بعض المسلمين ليزرعوها مؤاجرة ؟ لكننا نعتقد أن عمر لم يكن ليرضى بهذا ، لأن

إقطاع الأرض كما هدف إليه الرسول — كان يقصد به إعطاء أجزاء منها لبعض المسلمين ليستكفوا بها . ويقوموا بهمارتها ودفع زكاتها بما يحقق صالحهم وصالح المجتمع الإسلامي بعامته . ولم يكن يقصد منه — قطعاً — أن تدفع أجزاء كبيرة من الأرض إلى رجل ليستغلها في زيادة ثروته يوماً بعد يوم ، عن طريق تأجيرها لمن لا يملك شيئاً ، كما تؤجر الضياع في شتى العصور . أو ليس قد نهى الرسول صراحة عن اتخاذ الضيعة ^(١) ؟

هناك فرق كبير إذن بين إعطاء جزء من الأرض لبعض المسلمين المعدمين ، ليستكفوا بها ، وبين أن تتحول هذه الأرض إلى ضياع ، والوضع الأول هو الذي أقره الرسول ^(٢) ، أما الثاني فقد نهى عنه ، لأنه يتعارض مع أهداف التشريع الإسلامي ، في منع اكتناز الثروة ، عن طريق استغلال المجهودات البشرية لعشرات أو مئات من المعدمين . ومن ثم رأى عمر في الأرض المقطعة لبلال بن الحارث ، أنها في خلافته قد أصبحت في مفترق طرق ثلاثة :

الأول : أن تهمل أجزاء كبيرة منها ، لأن بلالاً لا يستطيع عمارتها ، وهناك عدد كبير من المسلمين يحتاجون إليها ، ويقدرّون على زراعتها . ولم يكن عمر — أو أى إنسان عاقل — يقر هذا .

الثاني : أن يدفعها لبلال إلى هؤلاء المسلمين ليزرعوها له ويأخذ هو جزءاً من الثمر دون أن يبذل جهداً فيه ، كما لم يبذل جهداً في الحصول عليها ، سوى أن سألها الرسول ، في ظروف لم يكن الرسول يسأل شيئاً إلا أعطاه

(١) روى يحيى بن آدم أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « لا تتخذوا الضيعة فترغبوا في الدنيا » ص ٨٠ من المرجع السابق .

(٢) أما إعطاء الرسول هذه الأرض الطويلة العريضة لبلال وحده ، فإنما كان لأنه طلبها من الرسول ، ولم يكن الرسول يمنح شيئاً يسأله — كما قال عمر ، وأمله قد ظن حين أقطعها لبلال أنها ليست من الطول والعرض بحيث لا يقدر بلال وحده على همارتها .

ولم يكن عمر يرضى بهذا ، لأنه خروج على الهدف الذى ابتغاه الرسول من إقطاع الأرض ، بتحويلها إلى الضيعة ، أو ما يشبه الضيعة ، التى نهى الرسول صراحة عنها .

أما الطريق الثالث : وهو الذى اختاره عمر ، ويؤيده العدل . وأهداف التشريع الإسلامى العامة ، وهدف الرسول من إقطاع الأرض - فهو أن تؤخذ منه الأرض التى يعجز عن عمارتها ، لتقسم بين المسلمين ، بعد أن يستبق معه ما يكفيه منها .

وقد كانت هذه الأرض التى أقطعت لبلال من الطول والعرض ، بحيث يعبر أبو يوسف عنها بأن الرسول أقطع بلال بن الحارث المزنى (ما بين البحر والصخر)^(١) .

وقد طبق عمر هنا ما رآه فى إحياء الأرض الموات ، من حيث تحديد السنوات الثلاث فى الأرض المقطعة أيضا ، فيروى أبو يوسف أن الرسول (أقطع لأناس من مزينة - أو جهينة - أرضا فلم يعمروها ، فجاء قوم فعمروها ، فخاصمهم الجهميون - أو المزنيون - إلى عمر بن الخطاب فقال : لو كانت منى أو من أبى بكر لرددتها ، وليكنها قطيعة من رسول الله صلى الله عليه وسلم (يعنى أن لها زمنا طويلا فى أيديكم ولم تعمروها) . ثم قال : من كانت له أرض ثم تركها ثلاث سنين فلم يعمرها ، فعمرها قوم آخرون فهم أحق بها ،^(٢) .

أليس فى قول عمر هذا تطبيق واقعى لفكرة (الاستخلاف على الأموال والممتلكات) فى التشريع الإسلامى ، وهى التصور الإسلامى لفكرة الملكية الخاصة ، فقال تعالى (آمنوا بالله ورسوله وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه)^(٣) . فالإسلام يحوط الملكية الفردية بكل الضمانات التى

(١) الحراج : ص ٣٥ .

(٢) الحراج : ص ٣٤ .

(٣) سورة الحديد : ٧ .

تحول دون التعدي عليها ، لئلا يكون بشرط أن يحسن صاحبها الاستخلاف فيها ، بأن تصبح مصلحته فيها جزءاً من المصلحة العامة وليست على حسابها ، فالمصلحة الخاصة لها تصوران أو بعدان في الإسلام :

الأول : أنها ملكية فردية لشخص معين .

والثاني : أن فيها حقاً للجماعة ، من حيث إشرافها على حسن تصرفه فيها وقيامه بما يتطلبه معنى الاستخلاف من الرعاية والاستثمار .

وهذا البعد الثاني ينبني على أن مصلحة الجماعة مرتبطة أو ثقل ارتباط بمصلحة الفرد ، أو هي في الحقيقة مجموع مصالح فردية . فإن أحسن المالك الاستخلاف فليس لأحد أن ينازعه ما يملك ، وإلا فإن لولي الأمر أن يتصرف بما يحول دون إهمال ممتلكات ، يؤثر إهمالها في الاقتصاد العام . أو ليست بما تملكه الجماعة الإسلامية ضمناً ؟ ومن هنا رأى عمر أن (من كان يملك أرض ثم تركها ثلاث سنين فلم يعمرها ، فعمرها قوم آخرون ، فهم أحق بها) .

لكن ، ماذا كان موقف عمر في خلافته من أصل تشريع إقطاع الأرض ؟ وهل ألغاه ، أم أقره فأقطع هو الآخر في خلافته ؟ .

إن إقطاع أجزاء من الأرض قد شرع بعمل الرسول ، حيث يروى أنه أقطع أبا بكر وعبد الرحمن بن عوف ، وأبا دجانة سمالك بن خرشة الساعدي وغيرهم من أرض بنى النضير في العام الرابع الهجري ^(١) . ويروى أيضاً أنه أقطع الزبير ^(٢) . وقد تحدثنا عن الهدف الذي ابتغاه الرسول من

(١) فتوح البلدان للبلاذري : ص ٢٧ .

(٢) الحجاج لأبي يوسف ص ٣٤ والأموال : ص ٣٧٣ وانظر كتاب : مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة ص ١٤٦ ، ١٤٧ ، ١٩١ ، ١٩٢ ، ١٩٧ وفيها نصوص ووثائق إقطاع الرسول لبلال بن الحارث المزني ورجل من بني قشير ، والزبير ابن العوام ، وجبيل بن رزام ، وغيرهم وانظر مراجعه .

إقطاع الأرض ، وهو هدف يبعد به عن الإقطاع كما عرفتته النظم المدنية على مر العصور ، وعمّا أحاط به من دلالات الاستغلال والاستعباد والظلم الاجتماعى ، إلا إذا نظرنا إلى التناقض على أنه من الصلات التى تربط بين المعانى المختلفة . وقد رأينا فى أرض بلال أن عمر كان حريصاً على ألا يتحول عمل الرسول إلى تقيض ما قصد منه .

وعلى أساس هذا الفهم لمعنى إقطاع الأرض ^(١) فى الإسلام ، وعلى أساس أنه تشريع سنه النبى وعمل به ، لم يكن لعمر — أو غيره — أن يلغيه . هذا من ناحية التكييف التشريعى ، أما من حيث أوضاع الدولة فى خلافة عمر ، فلم تكن فى ظروف تسمح لها بأن تعمر كل أراضيها الصالحة للزراعة . ومن هنا أقر عمر الأفراد لإحياء الأرض الموات ، إلا أنه شرط السنوات الثلاث . كما أقطع أجزاء من الأرض لأفراد من المسلمين . فيروى أبو عبيد أنه (خرج رجل من البصرة ، من ثقيف ، يقال له : نافع أبو عبد الله — وكان أول من رعى القلاة ، وطلب ما فيها من الكلاء — فقال لعمر بن الخطاب : إن قبَلْنَا أرضاً بالبصرة ، ليست من أرض الخراج ، ولا تضر بأحد من المسلمين ، فإن رأيت أن تقطعنيها أتخذ منها قصباً لحبلى ، فافعل .

فكتب عمر إلى أبى موسى الأشعرى — واليه : إن كانت كما يقول . فأقطعها إياه) ^(٢) .

ولا شك أن إعطاء هذه الأرض مثل هذا الرجل مما يحقق صالحه الخاص ، والصالح العام .

على أنه يروى أيضاً أن عمر منع فى خلافة أبى بكر من إقطاع أجزاء من الأرض ، فالى جانب ما سبق فى المؤلفة قلوبهم من منعه لإعطاء الأرض

(١) أى تملك بعضها لبعض المعدمين المحتاجين .

(٢) الأموال : ص ٢٧٧ وفتوح البلدان : ص ٤٩٠ . والقضب نبات تطعم منه الخيل وغيرها .

المسبحة إلى عينته بن حصن والأقرع بن حابس — يروى أبو عبيد : أن
أبا بكر أقطع طلحة بن عبيد الله أرضا وكتب له بها كتابا ، وأشهد له ناسا
فيهم عمر ، فأنى طلحة عمر بالكتاب فقال : أختم على هذا ، فقال عمر :
لا أختم ، أهذا كله لك دون الناس ؟

فرجع طلحة مغضبا إلى أبي بكر فقال : والله ما أدري ، الخليفة أنت
أم عمر ؟

فقال أبو بكر : بل عمر ، ولكنه أبي (١) .

أما في القصة الأولى فقد بينا أن عمر رأى أن عينة والأقرع طلبا هذه
الأرض ، باعتبارهما من المؤلفات لقلوبهم ، لا بسبب حاجتهم إليها ، وكان عمر
يرى أنه لا مؤلفات في هذا العهد كما سبق . فلم يكن هناك مجال لإعطائهم بسبب
التأليف ، ومن هنا قال لهما عمر : « إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان
يتألفكما والإسلام يومئذ قليل ، وأن الله قد أغنى الإسلام وأعزّه اليوم ،
فالحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر . . فاذها فاجهدا جهدا
كسائر المسلمين . . فلو أنهما قصدا أبا بكر محتاجين ، كرجلين من المسلمين ،
ورأى أن من مصلحة المجتمع الإسلامي أن يعطيهم الأرض ، لكان لعمر
موقف آخر .

أما في القصة الثانية فإن السبب مصرح به في كلام عمر ، حيث قال
لطلحة : لا أختم ، أهذا كله لك دون الناس ؟ وهذا القول يذكّرنا بما فعله
مع بلال بن الحارث في الأرض الطويلة العريضة . أى أنه قد رأى أن الأرض
التي أراد أبو بكر إقطاعها لطلحة ، أكبر من أن يزرعها بنفسه ، وأكثر مما
يكفيه ، فرأى في ذلك محاولة الاستئثار بأرض كثيرة دون باقي المسلمين ،
مما قد يودي بهذا التشريع — الذي قصد منه كفاية بعض المعدمين من المسلمين —

إلى ما نهى عنه الرسول من الضيعة ، أو ما يشبهها فلم هذا رفض عمر أن يخطم على كتاب طلحة .

ولنا أن نتوقف قليلا عند اشتراط أبي بكر أن يشهد عمر على الكتاب في القصتين ، وصلة هذا بموافقة الفورية على رأى عمر فيهما ، ثم قوله : الخليفة عمر ، ولكنه أنى (١) - لنخلص من هذا كله إلى أن إشهاد عمر كان مقصوداً من أبي بكر ، لأسباب متعددة أهمها ما عهدته الناس جميعاً في عمر ، من صراحة في الحق تبلغ حد الصرامة والحسم ، بحيث لا تقسم لمجاملة أو ملاطفة أو تورط أو إحراج .

كان موقف عمر من إقطاع الأرض في خلافته إذن ، أنه يراعى الهدف الذى قصده الرسول بهذا التشريع . ومن ثم نستطيع أن نقول - من مجموع الروايات السابقة إن عمر كان يشترط لإقطاع الأرض لأفراد من المسلمين ، هذه الشروط :

أولاً : ألا تكون مملوكة ملكاً خاصاً ، وألا تضر بأحد من المسلمين .
ثانياً : أن يكون طالبها محتاجاً إليها ، في وقت لا تستطيع الدولة فيه أن تستثمرها وألا يطلبها على أساس آخر غير الحاجة إليها .
ثالثاً . ألا تكون أكبر من حاجته واستطاعته ، وإلا تحولت إلى ما يشبه الضيعة التى نهى عنها الرسول .

فإذا تحققت هذه الشروط ، كان عمر يدفع الأرض إلى المحتاج إليها ، مشروطاً عليه شرطه العام في كل الأراضى المملوكة ، أو المستصلحة ، وهو : ألا يهملها ثلاث سنين متتالية ، وإلا خرجت عن يده لمن يستثمرها أو يستصلحها .

وقد رأينا أنه في كل هذا كان يصدر عن النصوص ، من حيث منطوقها ومقصودها معاً .

(١) يشير إلى رفض عمر أن يبايعه أبو بكر خليفة للمسلمين بعد وفاة الرسول واختلاف المهاجرين والأنصار . كما سيأتى . وقد قال عمر في ذلك : كان والله أن أقدم فتضرب عنق ، لا يقربنى ذلك إلى لئى ، أحب إلى من أن تأمر على قوم فيهم أبو بكر .

هـ - الأرض المحمية

رأى عمر أن خيل المسلمين المقاتلة في سبيل الله تحتاج في أوقات السلم إلى أرض ترعى من كلثها وتسرح فيها ، كما رأى أن النعم التي تجمع من المسلمين زكاة عن أموالهم تحتاج إلى مرعى ، حتى تفرق في أهلها من خصتهم آية (إنما الصدقات للفقراء . .) . ومن ثم رأى أن يحمي جزءا من الأرض — غير المملوكة ملكا خاصا لأفراد — للخيل والنعم ، وتصبح هذه الأرض حمى لبنت مال المسلمين . ويبدو من النصوص أن عمر كان يسمح لصغار ملاك النعم ، أن يرعوا بقطاعاتهم الصغيرة في الحمى مع الخيل الغازية ونعم الصدقة ، لأنهم لم يكونوا يملكون أرضا ترعى فيها غنهم وابلهم . فكان عمر يرى أنه مشغول عن تدبير كلاً ترعى فيه قطاعاتهم الصغيرة ، تماما كما كان مشغولاً عن تعبيد الطرق لدواب للعراق ، وسيأتي . أما كبار الملاك الأثرياء فهم أولى بتدبير أمورهم ، ولو كانوا من كبار الصحابة .

وكان عمر يصدر في أصل تشريع حمى الأرض عن سنة الرسول صلى الله عليه وسلم حيث يروى أبو عبيد أن عمر كان يحمي بعض الأرض لخيل المسلمين الغازية في سبيل الله ولنعم الصدقة إلى أن تفرق في أهلها (وقد عمل بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم من قبل^(١)) ، ثم يروى أن عمر قال لـهُنَّيْ — حين استعمله على حمى الربرة : يا هنى ، اضمم جناحك على الناس ، وائق دعوة المظلوم فإنها مجابة ، وأدخل رب الصريمة^(٢) والغنيمة^(٣) ، ودعنى من نعم ابن عفان ونعم ابن عوف ، فإنهما إن هلكتا ماشيتهما رجعا

(١) رواه أحمد وأبو داود : انظر : الأموال : ص ٢٩٨ هـ وقد حمى النبي التقيع لخيل المسلمين . رواه البخارى وأحمد وأبو داود : انظر : نيل الأوطار ج ٦ ص ٥٢ .

(٢) القطيع الصغير من الإبل .

(٣) القطيع الصغير من الغنم .

إلى نخل وزع . وإن هذا المسكين إن هلك ما شئته جاء يصرخ : يا أمير المؤمنين . أفلأسكلاً أهون على أم غرم الذهب والورق ؟ وأنها لأرضهم^(١) قاتلوا عليها في الجاهلية ، وأسلموا عليها في الإسلام وإنهم ليرون أنا نأظلمهم^(٢) ، ولو لا النعم التي يحمل عليها في سبيل الله ما حميت على الناس شيئاً من بلادهم أبداً .

قال أسلم : فسمعت رجلاً من بني ثعلبة يقول له : يا أمير المؤمنين ، حميت بلادنا ، قاتلنا عليها في الجاهلية ، وأسلمنا عليها في الإسلام . . يرددها عليه مراراً ، وعمر واضع رأسه ، ثم أنه رفع رأسه إليه فقال : البلاد بلاد الله ، ونحمي لنعم مال الله ، يحمل عليها في سبيل الله^(٣) . .

وقال مالك : بلغني أن عمر كان يحمل في كل عام على أربعين ألفاً من الظهر . . وقال أبو عبيد : فحمى عمر لإبل الصدقة ولابن السبيل جميعاً^(٤) .

كان عمل الرسول قبل عمر ، بالإضافة إلى المصلحة العامة في خلافته ، يسوغان تخصيص أجزاء من أرض السكّاء ، للخيل الغازية ، ونعم الصدقة ولذوى القطعان الصغيرة بمن لا يملكون أرضاً يرعون فيها ، ومن ثم حمى أجزاء من الأرض ، ولم يأبه بمن رأى في عمله ظملاً له ، لأنه لا يحميها لنعم عمر أو آل عمر بل لمصالح المسلمين ، ويؤيده عمل الرسول قبله .

(١) يعني المسلمين .

(٢) أي بحمايتهم وتخصيصها لما حميت من أجله ، وحرمان نعم كبار الأثرياء من الرعي فيها ، حتى لا يزاحوا الفقير رب الضئيلة والغنيمة ، كما يزاحون - بقطعانهم الكبيرة - الخيل الغازية ونعم الصدقة ، ثم إن لهم بعد ذلك ما يرعون فيه قطعانهم الكبيرة .

(٣) الأموال : ص ٢٩٩ وموطأ مالك : ج ٢ ص ٢٣٨ وكلام عمر له في أيضا في الخراج

لأبي يوسف ص ٦٠ .

(٤) الأموال : ص ٣٠٠ .

٦ - الصوافى

أسلفنا أن عمر انتهى فى الأرض المفتوحة إلى إقرارها فى أيدي زارعيها وفرض الخراج عليها وأن هذا كان فى الأرض التى وجدت بأيدي الناس أثناء معارك الفتح ، لكنه كانت هناك أجزاء من الأرض المفتوحة ليست بيد أحد من المواطنين ، فما هذه الأرض ؟ وماذا فعل عمر بها ؟

إن هذه الأرض هى ما أطلق عليه اسم (الصوافى) ، وهى كل أرض كانت لكسرى أو لآل كسرى ، أو لرجل قتل فى الحرب ، أو لرجل لحق بأهل الحرب ، أو مغيب مام أو دير بريد^(١) . قال أبو عبيد : فهذه كلها أرضون قد جلا عنها أهلها فلم يبق بها ساكن ولا لها عامر ، فكان حكمها إلى الإمام^(٢) . وما لا شك فيه أن الصوافى - باعتبارها جزءاً من الأرض المفتوحة - كانت تابعة لها فى الحكم ، وقد انتهينا إلى أنه كان للإمام الخيار فيها وقد سميت الصوافى لأن عمر استصفاهها ، أى جعلها خالصة لبית المال ، وسميت أيضاً (القطائع) لأنها اقتطعت ، فيما بعد ، لمن يتعمدونها^(٣) .

وقد دفع عمر أجزاء منها إلى من يزرعها ، على جزء من غلتها ، وقد روى أن غلة الصوافى بلغت على عهد عمر أربعة آلاف ألف وروى أيضاً أنها بلغت (سبعة آلاف ألف^(٤)) ويمكننا أن نقبل كلتا الروايتين معاً ،

(١) الخراج ليعبى بن آدم ص ٦٤ والخراج لأبى يوسف ص ٣٢ والأموال ص ٢٨٣ ويقال إن هناك أنواعاً أخرى مما أطلق عليه « الصوافى » ، لكن الراوى نسبها « انظر المراجع السابقة » وانظر : تاريخ الطبرى ج ٣ ص ٥٨٦ . وفيه أن من الصوافى أيضاً بيوت النار التى كانت للجوس .

(٢) الأموال : ٢٨٣ .

(٣) الخراج والنظم المالية للدكتور الرئيس ص ١٤٦ .

(٤) المراجع السابقة .

عل أنها بلغت في عام ما قيمته أربعة ملايين درهم وبلغت في عام ، أو أعوام
آخر ، سبعة ملايين درهم . ولا عجب في هذا ما دامت غلة الأرض ترجع
في كل عام إلى الأحوال الزراعية من مناخ ومطر وغيرهما ، بما هو
مألوف ومشاهد .

ويقول أبو يوسف عن الصوافي : (فكان عمر يقطع هذه لمن أقطع
وذلك بمنزلة المال الذي لم يكن لأحد ، ولا في يد وارث ، فللإمام العادل
أن يميز منه ، ويعطي من كان له غناء في الإسلام ، ويضع ذلك موضعه
ولا يجابى به . فكذلك هذه الأرض ، فهذا سبيل القطائع عندى في أرض
العراق ^(١)) ولعل عمر كان يقطع أجزاء الصوافي التي في الثغور ، أو على
الحدود ، لأفراد وعائلات من المسلمين ذوى بأس ، كي يدافعوا عنها
ويقوموا بدور نقط المراقبة والتحذير لجيش المسلمين ، من الأعداء . ولعل
هذا ما قصده أبو يوسف في قوله (من كان له غناء في الإسلام) وقوله في
في موضع آخر بعد حديثه عن إقطاع الرسول (وكذلك الخلفاء إنما أقطعوا
من رأوا أن له غناء في الإسلام ونكاية للعدو ^(٢)) . وهذا الهدف — في
حد ذاته — يضاف إلى الأسباب التي كان عمر يقطع الأرض من أجلها .

ولست أجد مانعاً من جهة التشريع أو العقل ، يمنع من قبولنا رواية
أبي يوسف عن إقطاع عمر لبعض الصوافي بما يتمشى مع المصلحة العامة ،
على حسب ما مضى في إقطاع الأرض ، إلا أن أستاذنا الدكتور محمد
ضياء الدين الريس يرى — بناء على ما رواه يحيى بن آدم والماوردي —
أن عمر (قد استثمر هذه الأرض مباشرة لبيت المال ، ولم يقطعها) وينقل
عن الماوردي رأيه في أن حكمها الفقهي أنه لا يجوز إقطاع رقبتهما ، لأنها

(١) الحراج : ص ٣٢ .

(٢) المرجع السابق : ص ٣٥ .

صارت باصطفائها لبيت المال ، ملـكاً لكافة المسلمين ، فحكمها حكم الوقوف المؤبدة ^(١) .

وهذا القول مبني على الرأي الذي يوجب على عمر — أو ولي الأمر بعامة — أن يقف الأرض المفتوحة عنوة ، وأن تكون فيئاً عاماً لكافة المسلمين . إلا أننا نعود إلى الرأي الذي انتهينا إليه من أن الإمام الخيار فيها ، خياراً مطلقاً فيما يراه محققاً للمصلحة العامة فليس هناك إذن ما يحول بينه وبين إقطاع جزء منها ، إذا رأى فيه مصلحة ، كما رواه أبو يوسف . والحق أن الذي يعيننا هنا أولاً هو ما يختص بالتشريع لا بالتاريخ ، أي أننا نريد أن نقرر أنه كان من حق عمر أن يقطع أجزاء من أرض الصوافي ، إذا رأى في ذلك مصلحة عامة . فإذا أقررنا ذلك ، فيستوى عندنا بعده أن يكون قد أقطع بعض الأرض فعلاً كما ذهب إليه أبو يوسف ، أو لم يقطع منها شيئاً كما ذهب إليه غيره . ونلاحظ أن يحيى بن آدم — أحد الذين رأوا أن عمر لم يقطع من أرض الصوافي — يروى أن إقطاع بعضها كان من حقه ، من جهة التشريع ، حيث يروى عن الحسن أن كل أرض لم يكن فيها أحد فذلك للمسلمين ، وهو إلى الإمام ، إن شاء أقام فيها من يعمرها ، ويؤدي إلى بيت المال عنها شيئاً ويكون الفضلة له . وإن شاء أنفق عليها من بيت مال المسلمين واستأجر من يقوم فيها ، ويكون فضلها للمسلمين . وإن شاء أقطعها رجلاً ممن له غناء عن المسلمين ^(٢) .

وفيما يتصل بفكرة الوقف المؤبد التي ذكرها الماوردي ، فإننا نقول :

(١) الخراج والنظم المالية ص ١٤٧ ، ١٤٨ ، والأحكام السلطانية للماوردي ص ١٨٣ .

(٢) الخراج : ص ٢٢ ورأيه في أرض الصوافي تبع لرأيه الذي يسبق أن نقلناه ، من حق الاختيار للإمام في الأرض المفتوحة ، أو ليست الصوافي منها ؟

أليست كل أرض غير مملوكة ملكا خاصا داخل الدولة الإسلامية تعتبر مملوكة ملكا عاما لكافة المسلمين أيضا ، وموقوفة على مصالحهم العامة وقفا مؤبداً — فهل يؤدي هذا إلى إبطال إقطاع الأرض أصلا ؟ لا نعتقد أن أحداً يقول بذلك ، وقد ثبت إقطاع الأرض عن الرسول صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر رضي الله عنهما كما سبق . فالمرجع في ذلك هو مصالح المسلمين العامة ، وهذه الأرض في الحقيقة موقوفة عليها ، وعلى ما يحققها ، بحسب ما يراه لهم ولي الأمر العادل .

٧ - صرف خمس الغنائم

قال الله تعالى (واعلموا أن ما غنمتم من شيء فإن لله خمسة وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل^(١)) وبهذا فرض لكل من ذكر في الآية نصيب من خمس الغنائم . أما سهم الرسول فإنه لا يورث كما يورث سائر الناس ومن ثم فإنه يصرف — بعد وفاته — في مصالح المسلمين ، بحسب ما يراه ولي الأمر . وأما سهم ذوى القربى فقد قال ابن عباس « كان عمر يعطينا من الخمس نحواً مما كان يرى أنه لنا ، فرغبنا عن ذلك وقلنا : حق ذوى القربى خمس الخمس . فقال عمر : إنما جعل الله الخمس لأصناف سماهم ، فأسعدهم بها أكثرهم عدداً وأشدهم فاقة . فأخذ ذلك منا أناس وتركه أناس^(٢) » . وروى أن عمر قال : إن جاءني خمس العراق لا أدع هاشمياً إلا زوجته ، ولا من لا جارية له إلا أخدمته^(٣) . وروى أيضاً عن ابن عباس أنه قال : عرض علينا عمر بن الخطاب أن نزوج من الخمس أيمننا ، ونقضى منه عن مخرمنا ، فأيدنا إلا أن يسلمه لنا وأبى ذلك علينا^(٤)

إذن فقد رفض عمر أن يدفع إلى قرابة الرسول سهمهم من خمس الغنائم ليتصرفوا فيه بحسب ما يرون ، لأنه رأى أن بين باقي المستحقين من هم أكثر عدداً وأشد فاقة ومن ثم عرض على ذوى القربى أن يدفع إلى كل محتاج منهم ما يصلح حاله كباقي المستحقين دون أن يدفع إليهم خمس الخمس ليقسموه بينهم ، وذلك لأن كثيراً منهم كانوا غير محتاجين إليه . وكان عمر يعطى

(١) الأنفال : ٤١ وابن السبيل هو الضيف الفقير الغريب الذى ينزل بالمساكين انظر :

الاموال : ص ١٤ .

(٢) الأموال ص ٣٣٥ .

(٣) المرجع السابق .

(٤) المرجع السابق والمراجع لآبى يوسف ص ١١ والأيم : من لا زوج له .

على أساس الحاجة وليس لتكميديس الأموال والاستزادة منها ، وقد رأى أن علة إعطاء المسمين في التنزيل جميعاً ، إنما هي الحاجة ، وهي أوضح في اليتامى والمساكين وابن السبيل ، وقد كانت هي نفسها علة فرض نصيب ذوى القربى ، وذلك أنهم كانوا محتاجين ، ولم يكن ذلك مجرد قرابتهم من الرسول صلى الله عليه وسلم ، ومن هنا كان عمر يعطى المحتاجين منهم بحسب حاجتهم ، ويمنع القادرين ، لانتفاء العلة التى روعيت في فرض السهم أصلاً ، وكيف يدفع إلى الأغنياء من قرابة الرسول ، وقد كان في اليتامى والمساكين وابن السبيل من هم أكثر حاجة وعدداً ؟

وقد رأى كثير من العلماء أن لولى الأمر الحق في أن يصرف الخمس بين الأصناف المسمين بحسب ما يرى من المصلحة ، فلو اغتنى بعضهم ، فله أن يحول نصيبه إلى غيره من المستحقين كما فعل عمر مع الأغنياء من ذوى القربى . وقد روى عن على بن أبى طالب - وهو من ذوى القربى - أنه قال لعمر حين عرض عليه نصيب ذوى القربى من خمس الغنائم في إحدى السنوات - قال على : يا أمير المؤمنين ، بنا عنه العام غنى ، وبالمسلمين حاجة إليه فردده عليهم تلك السنة ^(١) . وهذا دليل على أنه أيضاً كان يرى أن علة الإعطاء هي الحاجة لا القرابة ، أو هي حاجة الفقراء من ذوى القربى ، تماماً كحاجة غيرهم من فقراء اليتامى ، والمساكين وأبناء السبيل . ويروى أبو يوسف أن أبا حنيفة وأكثر فقهاء الحنفية يرون أن يقسم الخمس بحسب ما قسم عليه في خلافة عمر وغيره من الخلفاء الراشدين ^(٢) .

ويقول أبو عبيد في صرف الخمس : أن النظر فيه إلى الإمام ، وهو مفوض عليه على قدر ما يرى ^(٣) ، بل إن بعض العلماء يرون أن لولى الأمر

(١) الخراج لأبى يوسف : ص ١١ - ١٢ .

(٢) المرجع السابق .

(٣) الأموال : ص ٣٢٧ .

أن يهرف الخمس في غير الأصناف المذكورين في الآية ، إذا رأى المصلحة في ذلك ، قال أبو عبيد : وإنما تكلمت العلماء في الخمس واستجازوا صرفه عن الأصناف المسماة في التنزيل إلى غيرهم ، إذا كان هذا خيراً للإسلام وأهله وأردّ عليهم ، وكانت عامتهم إلى ذلك الوجه أفقر ، ولهم أصلح من أن يفرق في الأصناف الخمسة . فعند ذلك تكون الرخصة في النفل من الخمس ، ويكون حكمه إلى الإمام لأنه الناظر في مصلحتهم ، والقائم بأمرهم ، فأما على محاباة أو ميل إلى هوى فلا^(١) . وأبو عبيد يشير بجملة (وأردّ عليهم) إلى حديث الرسول : ليس لي مما أفاء الله عليكم إلا الخمس ، والخمس مردود عليكم^(٢) . لأننا يمكن أن نفهم من هذا الحديث أن ما كان للرسول من الخمس ، إنما هو تقسيمه ، وصرفه فيما يرى أنه مصلحة . وما ثبت للرسول من النظر والاختيار في هذا ، يثبت لمن يخلفه في القيام بمصالح المسلمين — وقد روى القرطبي (ت ٦٧١ هـ) عن الإمام مالك مثل هذا الرأي في حق في حق الإمام في صرف الخمس بما يراه من المصلحة^(٣) .

لكن ، ما علة النص على ذوى القربى خاصة من بين عامة المحتاجين من سائر المسلمين المذكورين في (اليتامى) و (المساكين) في نفس الآية ؟

لعل علة ذلك ألا يتخرج المحتاجون من ذوى القربى من الأخذ من أموال الغنائم ، حيث كانت أموال الصدقات محرمة عليهم تحريماً قاطعاً — كما نصّ على ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم^(٤) — فنصّ القرآن الكريم على حق المحتاجين منهم في أموال الغنائم كيلا يتخرجوا عن الأخذ منها ، فيلحق بهم ضرر كبير بحرمانهم من أموال الصدقات وأموال الغنائم معاً . ومن ثم نصّ على حقهم أيضاً في آيات سورة الحشر التي تشرع لحكم النبي^(٥) .

(١) المرجع السابق : ص ٣٢٢ .

(٢) انظر : تفسير القرطبي : ج ٧ ص ٣٦٢ .

(٣) المرجع السابق . (٤) راجع مثلاً : المغنى : ج ٢ ص ٦٥٦ - ٦٥٧ .

(٥) راجع : سورة الحشر : ٧ ومقالة (الأرض المفتوحة) في هذا القسم .

٨ - تخميس السلب

عما لا شك فيه أن المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة إذا تعارضتا وذلك أن الأولى تتعلق بمجموع الناس ، أما الثانية فإنما تتعلق بفرد أو أفراد . وقد روى أن الزبير بن العوام بارز رجلاً فقتله ، فأعطاه الرسول صلى الله عليه وسلم سلبه كله وقال : من قتل قتيلاً فله سلبه ^(١) . وروى أيضاً أن البراء بن مالك بارز مرزبان الزارة في قتال المسلمين مع الفرس ، في خلافة عمر ، فصرعه وأخذ منه سوارين وبلقاء ^(٢) من ديباج ومنطقة فيها ذهب وجوهر فبلغ ثمن ذلك ثمانين ألف درهم ، فقال عمر : إنا كنا لا نخمس السلب على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأن سلب البراء بلغ مالا كثيراً ، فأنا خامسه ، فكان أول سلب خمّس في الإسلام ^(٣) . إذن فقد طبق عمر حكم الغنيمة على السلب حين بلغ ثمنه مالا كثيراً ، فهل خالف بذلك نصاً من نصوص السنة ؟

لقد كان عمر - كما سبق - ملتزماً بتنفيذ ما يراه محققاً للمصلحة العامة كما كان ملتزماً بنصوص السنة ، وعما لا شك فيه أنه رأى تحقيق المصلحة في تطبيق حكم الغنيمة على السلب وتخميسه ، حين بلغ ثمنه ثلاثين ألف درهم . وفيما يتصل بنص السنة في السلب ، فإنه يبدو - من عمل عمر وقوله - أنه كان يرى أن بعض المسائل الفرعية التي تستتبعها أحكام القتال ، مما لم ينص عليه في القرآن كالسلب ، كان حكمها إلى ولي الأمر ليضئ فيها ما يراه مصلحة عامة . ومن ثم رأى أن الرسول كان يعطى السلب للقتال وحده ، حين كانت قيمته شيئاً يسيراً ، لا يؤثر في قيمة الغنيمة كمجموع يقسم أربعة

(١) رواه أحمد وابن ماجه انظر : الأموال : ص ٣٠٩ والسلب : ما يؤخذ من القتل في

الحرب مما يحمله . (٢) ثياب فارسية تشبه القباء العربي .

(٣) الأموال : ص ٣١٠ وبداية المجتهد لابن رشد : ج ١ ص ٣٢١ والبسوط للسرخسي :

أخماسه على جميع المقاتلين . أما وقد بلغ سلب البراء وحده ثلاثين ألفاً ، فقد رأى عمر أنه خرج عن مفهوم السلب الذى يخص به المقاتل ، ليدخل تحت مفهوم الغنيمة التى يقسم أربعة أخماسها بين المقاتلين جميعاً . فعمر نظر إلى تشريع الرسول فى السلب على أنه كان اختياراً منه فيما رآه محققاً للمصلحة فى عهده ، أما اختيار عمر تخميس السلب العظيم فى خلافته فإنما كان ذلك اختياراً منه أيضاً لما رآه مصلحة عامة ، وذلك كله بناء على أن السلب من الأمور الفرعية ، التى ليس فيها تشريع خالد فى مر العصور واختلاف الظروف ، وإنما يختار فيها ولى الأمر ما يحقق المصلحة العامة .

وربما كان من الأسباب التى دفعت عمر إلى هذا من خوفه من أن يستشرى نأباً هذا السلب العظيم القيمة بين المقاتلين ، فيتعرض بعضهم لمبارزة أو قتال من يظنون أن معه ما لا كثيراً ويعرضون عن غيره ، رجاء السلب الكبير . وقد كان عمر حريصاً على أن يخلص القتال لوجه الله وفى سبيله أولاً وقبل كل شيء ، ولم يكن عمر يريد أن تتحول المطامع المادية وهى جزء من طبيعة البشر — إلى محور للقتال وهدف أساسى فيه ، ومن ثم رأى أن يطبق على السلب الكبير القيمة حكم الغنيمة التى لا تخص أحداً بعينه ، وقد كان يصدر فى هذا عن حديث للرسول قصر فيه القتال فى سبيل الله على من قاتل لتكون كلمة الله هى العليا فقد سئل الرسول عن الرجل يقاتل للمغنم ، والرجل يقاتل للذكر^(١) ، والرجل يقاتل ليرى مكانه^(٢) ، فمن فى سبيل الله ؟ فقال : من قاتل لتكون كلمة الله هى العليا فهو سبيل الله^(٣) ..

إذن فقد كان من حق عمر أن يفعل ما يراه محققاً للمصلحة العامة ، فيما رأى أن لولى الأمر فيه النظر والرأى ، من أحكام تتغير فيها المصلحة بتغير الظروف والزمان والمكان .

(١) ليدكر بين الناس بالشجاعة والإقدام .

(٢) ليعرفه الناس .

(٣) صحيح البخارى — باب الجهاد .

٩ - قيمة الدية

روى أبو يوسف أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وضع الدية على الناس في أموالهم ، على أهل الإبل مائة بعير ، وعلى أهل الشاة ألفا شاة ، وعلى أهل البقرة مائتا بقرة ، وعلى أهل البرود مائتا حلة^(١) . وروى مالك أن في الكتاب الذي كتبه الرسول لعمر بن حزم في العقول - الديات - أن في النفس مائة من الإبل^(٢) . وروى النسائي أن في كتاب الرسول إلى أهل اليمن (أن في النفس الدية مائة من الإبل) وفيه أيضاً أن (على أهل الذهب ألف دينار^(٣)) .

- ثم يروى أبو يوسف أن عمر بن الخطاب (وضع الديات على أهل الذهب ألف دينار ، وعلى أهل الورق عشرة آلاف درهم ، وعلى أهل الإبل مائة من الإبل ، وعلى أهل البقر مائتي بقرة ، وعلى أهل الشاة ألفي شاة ، وعلى أهل الحبل مائتي حلة) ويروى عن عمر وعثمان أنهما (قوما الدية وجعلوا ذلك إلى المعطى ، إن شاء فالإبل ، وإن شاء فالقيمة^(٤)) .

ويروى مالك أن عمر بن الخطاب (قوم الدية على أهل القرى ، فجعلها على أهل الذهب ألف دينار ، وعلى أهل الورق إثني عشر ألف درهم . قال مالك : فأهل الذهب : أهل الشام وأهل مصر ، وأهل الورق : أهل العراق^(٥)) .

ويروى الجصاص (جعل عمر الدية من الذهب ألف دينار ، ومن الورق

(١) الخراج : ص ٩٢ .

(٢) الموطأ : ج ٢ ص ١٧٧ .

(٣) انظر : نيل الأوطار : ج ٧ ص ٢١٣ .

(٤) الخراج : ص ٩٢ .

(٥) الموطأ : ج ٢ ص ١٧٧ والورق : الدراهم المضروبة .

ما اختلف عنه فيه : فروى أهل المدينة إثنا عشر ألفاً ، وروى عنه أهل العراق عشرة آلاف . ولم يفرق في ذلك بين دية شبه العمد والخطأ ، وذلك بمحض من الصحابة من غير خلاف أحد منهم ^(١) .

فاذا نفهم من مجموع هذه الروايات ؟

مما لا شك فيه أن الرسول قدر الدية تقديرًا معيناً ، لكن هذا التقدير — من حيث الأصناف التي أخذها في الدية — كان راجعاً إلى ظروف البيئة التي عاش فيها . ونريد هنا أن نفرق بين قضيتين ، نعتقد أنهما متغايرتان ، وأن الخلط بينهما قد أدى إلى بعض اللبس في تقدير الدية بعد عصر عمر ، وهما :

الاولى : أن الدية قيمة النفس ، وقد حدد لها الرسول مقداراً معيناً لا يزداد عليه ولا ينقص عنه ، وقد اتفق الفقهاء على أن المسلمين جميعاً ، في عصورهم المختلفة ، ملزمون بهذا المقدار المعين الذي فرضه الرسول ، وأن هذا المقدار الثابت بالنص (غير موكول إلى اجتهاد الرأي) كما يقول الجصاص ^(٢) لأننا نعتقد أن قيمة الإنسان لا تتغير من بيئة لأخرى ، وإنما هي ثابتة بحكم التساوي الأصلي في النفوس التي خلقها الله جميعاً من نفس واحدة .

ولو كان هذا التقدير معنوياً لما كان هناك مجال لتغير أو خلاف ، لأن المعنويات التي تتصل بالإنسان لا تتغير في جوهرها باختلاف الظروف والازمنة والامكنة ، لكن هذا التقدير يرجع إلى مقابل واقعي له في الخارج هو الأصناف والعروض المتقومة . وهنا تتدخل الظروف والبيئات ، ونأتي

(١) أحكام القرآن : ج ٢ ص ٢٨٧ وقيل شبه العمد : هو أن يموت من الضرب بعضاً أو حجر أو ما أشبه ذلك مما لا يعتمد القتل به عادة . أما الخطأ : فهو أن يريد الإنسان الشيء فيصيب غيره انظر : الخراج لأبي يوسف : ص ٩٣ .

(٢) أحكام القرآن : ج ٢ ص ٢٨٩ .

إلى القضية الثانية : وهى الأصناف والعروض المالية التى تؤخذ من كل بيثة كمقابل مادى لما فرضه الرسول . ومن المعلوم أن قيمة العروض والماليات تتغير بتغير الظروف ، وأن توفر بعض الأصناف التى كانت موجودة فى عصر الرسول قد لا يكون متحققاً بعده فى بيثة ما . فماذا نفعل ؟ لقد كانت الإبل مناط التعامل الشائع بين العرب فى عصر الرسالة ، لسكثرتها وشيوعها فيهم ، فإذا وجدنا بعد ذلك فى بيثة لا تتوفر فيها الإبل ، فهل نظل ملتزمين بالمساواة من الإبل التى فرضها الرسول فى بيثته ؟ لا نعتقد ذلك لأن المقصود من التشريع الإسلامى فى الماليات هو فكرة القيمة ، دون العروض والأشكال التى تمثل فيها . فما دمنا ملتزمين بما يساوى المقدار الذى حدده الرسول ، فلا بأس من أن نأخذ قيمته بما ييسر لنا من الأصناف الأخرى غير الإبل .

فإذا كانت قيمة المائة من الإبل فى عصر الرسالة تساوى ألف دينار فى بيثة ما ، فيمكننا أن نأخذها نقداً بدل الإبل . كما يمكننا أن نأخذ نفس هذه القيمة من أى شئ آخر ييسر للناس . فنحن ملتزمون بما يساوى قيمة المقدار الذى حدده الرسول ، دون أن نلتزم فى أخذه بصنف أو أصناف معينة . وهذا هو الفرق بين القضيتين .

ولنا فى نصوص الرسول نفسه ما يؤيدنا من عهده . أو ليس قد أخذ الجزية ديناراً (أو ما يعادله من الثياب) كما سيأتى ؟ ففكرة المعادل المادى المتيسر فى البيثة كانت بمسارعة الرسول نفسه . وقد راعاه عمر فيما أخذه من الجزية .

وفى رواية النسائى السابقة أن الرسول جعل الدية على أهل الذهب ألف دينار وفى رواية أبى يوسف أن الرسول أخذ صنف الدية — بقيمتها الثابتة — مما يتيسر فى البيثة فجعل على أهل الإبل مائة بعير ، وعلى أهل البقرة مائتى بقرة ، وعلى أهل الشاة أثنى شاة وعلى أهل البرود مائتى حلة .

وإذا سلطنا بصفة الرواية فيهما ، فلا بد أن هذه المقادير كلها كانت متساوية في عهده . وعلى هذا فقد اتبعه عمر حين جعل على أهل الورق عشرة آلاف درهم — أو اثني عشر ألفاً — لا بد أنها كانت متساوية القيمة لما فرضته الرسول في حياته . وعلى هذا فلم يكن في الدية صنف — أو أصناف معينة — يلتزم بها الناس على اختلاف عصورهم ، وإنما يمكنهم أن يدفعوا ما يساوي قيمة ما فرضه الرسول مما يتيسر لهم من أصناف الحيوان أو النقد أو غيرهما مع مراعاة أثر التغييرات الزمنية في اختلاف قيمة الذهب والفضة وأصناف الحيوان .

وقد ذكر الدكتور محمد يوسف موسى عن أبي داود حديثاً مثل الذي رواه أبو يوسف في تقدير الرسول للدية من غير الإبل ، كما روى عنه أيضاً أن رجلاً من بني عدى قتل ، فجعل النبي ديته اثني عشر ألف درهم^(١) . وعلق عليهما بقوله أنه « إذا صح هذان الحديثان لا يكون ابن الخطاب قد زاد أو أحدث أو غير شيئاً بما كان قد قرره الرسول صلى الله عليه وسلم » . ولكنه يروى بعد ذلك أن في إسناد كل منهما مقالاً^(٢) . ويرجح أنه لم يثبت بطريق لا شك فيها تقدير الرسول للدية بغير الإبل . فيكون عمر قد زاد في أجناسها ، وذلك لعله جدت واستوجب ذلك^(٣) .

ونوافق على أنه لو صحت الأحاديث التي روت تقدير الرسول للدية بغير الإبل من النقد وأصناف الحيوان — فإن عمر لم يزد شيئاً على ما فعله الرسول . ومع ثقتنا بما يرويه أبو يوسف في المسائل المالية — وقد روى مثل حديث أبي داود في تقدير الدية بغير الإبل من النعم والثياب — فإنه يمكننا أن نسلم بأن هذه الأخبار عن الرسول يمكن الطعن في صحة نسبتها إليه

(١) انظر : تاريخ الفقه الإسلامي : ص ٨١ وسنن أبي داود : ج ٤ ص ٢٥٦-٢٥٨ .

(٢) انظر تاريخ الفقه الإسلامي : ٨٢ .

(٣) تاريخ الفقه الإسلامي : ص ٨٢ .

من حيث السند ، لكن هذا لا يمس القضية الأصلية التي قررناها وهي أن قيمة الدية — كسائر الماليات — ليست محددة بصنف أو أصناف معينة تؤخذ منها بخصوصها . ولنا في أخذ الرسول قيمة دينار الجزية من الشباب والمعاقر أقوى دليل على ذلك ، ولم نعلم أن أحداً قد طعن فيه من حيث السند أو المضمون . ولذلك يستوى عندنا في هذا الشأن أن يكون الرسول قد وضع الدية من الابل فحسب لأنها هي التي تيسرت في عهده ، وأن يكون قد قدرها من أصناف آخر . ولا بأس على عمر ، أو غيره من بعده ، أن يأخذها مما تيسر للناس في كل بيئة ، ما دام ملتزماً بقيمة المقدار الأصلي الذي أخذه الرسول .

وإذا صح أن عمر هو أول من قوّم الدية بالنقد ، فإن هذه القضية يمكن أن تكون مما يظهر فيه الجمع بين نصوص التشريع ومصلحة الناس . وقد كان من مراعاة عمر لأحوال الناس في الدية أيضاً ما رواه الجصاص من أنه كان يميل الناس فيها ، حتى لا يتعسر عليهم أو يضرهم ضرراً بليغاً ، دفعها على الفور فحين تكون الدية كاملة كان يوجب دفعها في ثلاث سنين ، وقدر سنتين لثلثيها ، أو نصفها ، وما دون ذلك في عامه . ولم يخالفه أحد من السلف أو الفقهاء في ذلك (١) .

على أساس الفهم السابق نستطيع أن ننظر إلى آراء العلماء بعد عمر في قيمة الدية ، أما مالك فقد التزم بما رواه عن عمر ، فجعل على أهل الذهب ألف دينار ، وعلى أهل الورق اثني عشر ألف درهم .

وأما الحنفية وسائر العراقيين فالتزموا بما رواه أبو يوسف عن عمر فجعلوها عشرة آلاف درهم ، مع اتفاقهم على أنها في الذهب ألف دينار .

(١) انظر مثلاً : أحكام القرآن للجصاص ج ٣ ص ١١٩ ، وبداية المجتهد ج ٢ ص ٣٤٥ .

(٢) أحكام القرآن ج ٢ ص ٢٧٤ .

وأما الشافعي فقال بمصر : لا يؤخذ من أهل الذهب ولا من أهل الورق إلا قيمة الإبل بالغاً ما بلغت ، بعد أن قال بالعراق مثل قول مالك (١) .

ونلاحظ أن أهل المدينة وأهل العراق يتفقون على قيمة الدية من الذهب ويختلفون في قيمتها من الفضة بين اثني عشر وعشرة آلاف درهم (٢) . وقد يكون أمر هذا الاختلاف — كما يقول الجصاص — راجعاً إلى الاختلاف في وزن الدراهم المستعملة في التقدير . يقول (وجائز أن يكون من روى اثني عشر ألفاً على أنها وزن ستة ، فتكون عشرة آلاف وزن سبعة) ويدل على ذلك بأن الجميع اتفقوا على أنها من الذهب ألف دينار (٣) فلا مانع إذن أن يكون هناك نوعان من الدراهم يختلفان في الوزن والقيمة ، وقد كانت قيمة الألف دينار من الذهب — أو المائة من الإبل — تساوي بوزن أحدهما عشرة آلاف ، وبوزن الآخر اثني عشر ألف درهم . وربما كان أحدهما منتشر الاستعمال في المدينة والآخر يستعمل في العراق ، فراعى عمر فرق الوزن بينهما ، ومن هنا اختلف التقدير ، واختلف النقل عنه .

وقد يكون أمر هذا الاختلاف أيضاً راجعاً إلى ظروف اقتصادية تغيرت فيها قيمة النقد — ربما بسبب كثرة المال وانتشار الفتوحات — فرأى عمر بالنسبة للمتعاملين بالفضة أن قيمة المائة من الإبل في عصر الرسول تساوي في خلافته عشرة آلاف ، ثم رأى بعد ذلك أنها أصبحت تساوي اثني عشر ألف درهم . والمسألة — كما سبق — تقديرية تخضع للظروف الاقتصادية . وهذا ما أدركه الشافعي حين قدم إلى مصر ، فبعد أن كان يلتزم برواية مالك عن عمر وهو بالعراق ، أصبح يقول بمصر (لا يؤخذ من أهل الذهب ولا

(١) بداية المجتهد : ج ٢ ص ٣٤٤ .

(٢) انظر أيضاً : الحراج لأبي يوسف : ص ٩٢ .

(٣) أحكام القرآن ج ٢ ص ٢٨٩ .

من أهل الورق إلا قيمة الإبل بالغاً ما بلغت) أى أنه لم يحدد مقداراً معيناً من الذهب أو الفضة لما رأى اختلاف الظروف الاقتصادية في مصر عنها في العراق والحجاز . وقد قال الشافعى (إن الأصل في الدية إنما هو مائة بعير ، وعمر إنما جعل فيها ألف دينار على أهل الذهب واثنى عشر ألف درهم على أهل الورق ، لأن ذلك كان قيمة الإبل من الذهب والورق في زمانه والحجة له ما روى عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أنه قال : كانت الديات على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثمانمائة دينار ، وثمانية آلاف درهم ، ودية أهل الكتاب على النصف من المسلمين . فكان ذلك حتى استخلف عمر فقام خطيباً فقال : أن الإبل قد غلت ، ففرضها عمر على أهل الورق اثنى عشر ألف درهم ، وعلى أهل الذهب ألف دينار ، وعلى أهل البقر مائتي بقرة ، وعلى أهل الشاة ألفي شاة ، وعلى أهل الحلل مائتي حلة (١) . وهذا يعنى أن قيمة المائة من الإبل كانت على عهد الرسول ثمانمائة دينار ، وثمانية آلاف درهم ، ثم زاد ثمنها في عهد عمر ، فزاد قيمتها من الذهب والفضة بنفس المقدار ، ثم قدرها من البقر والغنم والحلل بما يماثل قيمة المائة من الإبل في عهد الرسول . وهذا كله على أساس أن الرسول لم يقدر الدية بغير الإبل . ومن المسلم به أن المائة من الإبل هي القيمة الأصلية - المستيقن منها - للدية ، وهو أمر تجمع عليه كل الروايات . أما تقدير الرسول للدية بغير الإبل فلا تجمع عليه الروايات .

ونريد أن نخلص من هذا كله إلى أنه كان من حق عمر أن يقدر الدية في عهده بما يساوى ثمن المائة من الإبل في عهد الرسول ، وأن يأخذ هذا المقدار من أى صنف يتيسر للناس ، وأن يخضع ما يأخذه من الذهب والفضة وغيرهما للتطورات الاقتصادية . ولم يرد عمر أن يجعل ما أخذه في عهده تشريعاً

(١) بداية المجتهد : ج ٢ ص ٣٤٤ وراجع : الأم : ج ٦ ص ١٠٠ - ١٠١ .

مخلداً للناس على مر العصور مهما تغيرت ظروفهم المالية لأنه إنما كان يقدر لعصره ، ويراعى ظروفه الخاصة . وعلى الناس بعد ذلك أن يراعوا ظروفهم الاقتصادية ، وما يتيسر لهم من أصناف المعاملات ، ما داموا ملتزمين بما تساوى قيمته مائة من الإبل فى عصر الرسالة ، وأعطى ذلك المقدار الذى أجمعت الروايات على أن الرسول قوم به دية النفس .

وعلى هذا فليس لمن أتى من العلناء بعد عمر أن يلتزم ويلزم الناس بتقديرات عمر للدية من الذهب والفضة ، بالرغم من اختلاف ظروفهم المالية عن عصر عمر ، وما يتبع هذا الاختلاف من تغير قيمة الذهب والفضة وغيرهما من العروض . وإنما يجب عليهم أن يقدروا قيمة المائة من الإبل بالغة ما بلغت فى عهدهم ، كما قال الشافعى . وتدفع بعد ذلك من أصناف المعاملات المتيسرة لهم ، دون تحديد .

١٠ - عروض تجارة المسلمين وديونهم

إن الذهب والفضة من الأصناف التي فرضت فيها الزكاة إذا بلغت نصابها المحدد ، وزكاتها ربع العشر ، غير أن بعض المسلمين الذين يقومون بالتجارة تظل لهم - بحكم حركة البيع والشراء والاستبدال - أموال على صورة بضائع وسندات دين وهذه الأموال مقدرة بالدرهم والدينار ، ومستحقة لصاحبها - فهل يجب عليه أن يقدم زكاتها إذا استوفت شروط النقدين ؟ وكيف تؤخذ منها الزكاة إذا كانت واجبة ؟

قال عمر بن الخطاب : إذا حلت الصدقة فاحسب دينك وما عندك واجمع ذلك كله ، ثم زكه ^(١) . وكان عمر إذا خرج العطاء يجمع أموال التجار ثم يحسبها شاهدها وغائبها ، ثم يأخذ الزكاة من شاهد المال على الشاهد وعلى الغائب ^(٢) .

كان عمر إذ ذاك يرى أن أموال تجارة المسلمين وديونهم يجب أن تحسب تماماً مثل ما يملكون من نقد الذهب والفضة ، لتخرج عنها الزكاة الواجبة فيهما ، من الأموال الحاضرة التي بأيديهم . فنصوص زكاة الذهب والفضة عنده تشمل عروض تجارة المسلمين وديونهم . أوليست تتحول إلى ذهب وفضة عندما تدفع لصاحبها ؟ وإلى جانب ذلك رأى البخاري وجوب صدقة الكسب والتجارة بقوله تعالى : يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ^(٣) ، لأن التجارة المباحة تؤدي إلى الكسب الطيب ^(٤) . ويروى

(١) الأموال : ص ٤٣٠ .

(٢) المرجع السابق : ص ٤٢٥ .

(٣) البقرة : ٢٦٧ .

(٤) صحيح البخاري : باب وجوب الزكاة .

القرطبي عن علي بن أبي طالب وعبيدة السلماني وابن سيرين أن المراد بالإتفاق في هذه الآية هو الزكاة المفروضة ، ثم يروى أن الآية تعم الزكاة المفروضة وصدقة التطوع بعدها (١) ، وبما لا شك فيه أن التجارة المربحة كسب ، وأنه لا يوجد ما يمنع من أن نفهم الآية على ما ذهب إليه علي بن أبي طالب وعبيدة السلماني وابن سيرين والبخاري والقرطبي . وعلى هذا فإن زكاة عروض التجارة قد وجبت بآية من القرآن .

لكن أبا عبيد يروى أن بعض من يتكلم في الفقه قال : أنه لازكاة في أموال التجارة ، واحتج بأنه إنما أوجب الزكاة فيها من أوجبها بالتقويم (٢) ثم قال : وإنما يجب على كل مال الزكاة في نفسه والقيمة سوى المتاع فأسقط عنه الزكاة لهذا المعنى (٣) . ويرى أبو عبيد أن نصوص السنة في قبض الأموال المستحقة تعارض مثل هذا التأويل ، فيقول : (وهذا عندنا غلط في التأويل ، لأننا قد وجدنا السنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه : أنه قد يجب الحق في المال ، ثم يحول إلى غيره بما يكون إعطاؤه أيسر على معطيه من الأصل) .

ويستشهد لذلك بأخذ الرسول قيمة الدنانير من أهل اليمن ، والثياب من أهل نجران ، وأخذ عمر بن الخطاب الإبل من الجزية وإنما أصلها الذهب والفضة (٤) . ويقول فكل هذه الأشياء قد أخذت فيها حقوق من غير المال الذي وجبت فيه تلك الحقوق ، فلم يدعهم ذلك إلى إسقاط الزكاة لأنه حق لازم لا يزيله شيء . ولكنهم فدوا ذلك بغيره إذا كان أيسر على من يؤخذ منه . فكل ذلك أموال التجارة : إنما كان الأصل فيها أن تؤخذ الزكاة منها

(١) تفسير القرطبي : ٣ ص ٣٢٠ ، ٣٢١ .

(٢) أى تقديرها بقيمتها ذهباً وفضة ، حاضرها وفائها .

(٣) الأموال : ص ٤٢٧ .

(٤) المرجع السابق : ص ٤٢٨ .

أنفسها ، فكان في ذلك عليهم ضرر من القطع والتبعض فلذلك ترخصوا في القيمة ويقول : (فعلى هذا أموال التجار عندنا ، وعليه أجمع المسلمون أن الزكاة فرض واجب فيها ^(١)) . ثم يفرق أبو عبيد بين أموال التجارة والممتلكات المنقولة ، مثل الثياب والأدوات التي يتخذها الإنسان للاستعمال الشخصي ، ولا يقصد بها زيادة ثروته وتنميتها ، ولهذا لا يجب أن تقوم وتخرج عنها الزكاة . أما أموال التجار وعروضها فإنما هي للنماء وطلب الفضل والزيادة والربح ، ولهذا تجب فيها الزكاة بعد تقويمها بأحد التقدين ^(٢) .

وقد ذكرنا أن عمر كان يلحق الدين بأموال التجارة ، ويرى أن تحسب جميعاً وتقدم عنها الزكاة مع المال الحاضر . والحق أن الدين يشبه عروض التجارة في أنه مال يملكه صاحبه ، ويستطيع — ولو بعد حين — أن يحوله إلى قيمته من الذهب والفضة . فعمري أن الرسول كان يقصد فكرة (القيمة) حين ذكر زكاة الذهب والفضة ، ولم يقصد تحديدها بما في يد صاحبه من التقدين على وجه التخصيص . وهذا الفهم يتمشى مع مقاصد التشريع الإسلامي التي استهدفت أن يعطى مالك النصاب — وفيه طبعاً قدر فائض عن حاجته — جزءاً مما يملكه لغير القادرين ، بعد أن يحول عليه الحول ، ولم تخصص ملكية المال بعين الذهب والفضة ، فإن النصوص هنا تشمل سائر ما يملك على مر العصور ، ذهباً أو فضة أو سندات ورقية أو معدنية ، أو غير ذلك مما يقوم بالنقد المستخدم في كل بيئة .

وفيما يتصل بالسندات والديون ، يروى أبو عبيد أن الفقهاء ذكروا أربعة أقوال أخرى في زكاتها . الأول : أن تؤخر زكاة الدين — إذا كان غير مرجو — حتى يقبض ، ثم يزكى بعد القبض لما مضى من السنين .

(١) نفس المرجع : ص ٤٢٩

(٢) نفس المرجع .

الثاني : ألا يزكى إذا قبض — وإن أتت عليه سنون — إلا زكاة واحدة .

الثالث : تجب زكاته على الذى عليه الدين ، وتسقط عن مالكه .

الرابع : تسقط الزكاة عنه البته ، فلا تجب على واحد منهما ، وإن كان الدين على ثقة ملىء ... وقد قال بكيل منها بعض التابعين والفقهاء (١) أما عمر ابن الخطاب فكان يرى - كما سبق - أن تعجل زكاة الدين مع المال الحاضر ، يقول أبو عبيد : (وأما الذى اختاره من هذا ، فالأخذ بالأحاديث العالية التى ذكرناها عن عمر وعثمان وجابر وابن عمر ، ثم قول التابعين بعد ذلك ، الحسن وإبراهيم وجابر بن زيد ومجاهد وميمون بن مهران : أنه يزكاه فى كل عام ماله الحاضر إذا كان الدين على الأملياء (٢) المأمونيين ، لأن هذا بمنزلة ما يديه وفى بيته (٣) . أما إذا كان صاحب الدين يائسا أو كاليائس من قبضه ، فلا زكاة فيه على العاجل ، فإذا قبضه زكاة لما مضى من السنين (٤) .

رأى عمر بن الخطاب إذن — ومعه جمهور الصحابة والمسلمين — وجوب زكاة عروض التجارة ، ومثلها الديون إذا كانت على ملىء مأمون ورأى أن زكاتها تجب مع المال الحاضر ، لو ثوق صاحبها من قبض قيمتها ، فهى بمنزلة ما يديه وفى بيته . وهذا نظر منه إلى فكرة (القيمة) ، دون قصر الحكم على خصوص الذهب والفضة الحاضرين . على أن هذا كله إنما هو بالنسبة للمسلمين ، أما عند غيرهم فمستبينه عند بحثنا للعشور ، بما لا نص فيه .

(١) الأموال : ص ٤٣٠ - ٤٣٤ .

(٢) جمع ملىء : وهو ذو المال القادر على السداد .

(٣) الأموال : ص ٤٣٤ .

(٤) نفس المرجع : ص ٤٣٥ .

١١ - زكاة العسل

يروى أبو يوسف عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم (كتب كتاباً في الصدقة فقرنه بسيفه - أو قال بوصيته - فلم يخرج به . حتى قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم فعمل به أبو بكر حتى هلك ، ثم عمل به عمر ^(١)) . ويروى أبو عبيد أنه (لما استخلف عمر بن عبد العزيز أرسل إلى المدينة يلتمس كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصدقات ، وكتاب عمر بن الخطاب ، فوجد عند آل عمرو بن حزم كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى عمرو بن حزم في الصدقات ، ووجد عند آل عمر كتب عمر في الصدقات مثل كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فنسخا له ^(٢)) وهاتان الروايتان تدلان بوضوح على أن عمر اتبع الرسول في أخذه الزكاة المفروضة من الأصناف التي أخذها منها الرسول ، وهي الإبل والبقر والغنم ، والذهب والفضة ، والركاز على التفصيل المعروف ^(٣) . بالإضافة إلى صدقة الفطر ، وصدقة المازروعات التي روى أن عمر بن الخطاب روى فيها عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : (لا زكاة إلا في أربعة : التمر والزبيب والخسطة والشعير ^(٤)) وأما الحضرات فقد روى عن عمر وعائشة وعلى أنه ليس فيها زكاة ، نقلاً عن النبي صلى الله عليه وسلم ^(٥) . ومقتضى كل هذه الأخبار التي حددت ما تجب فيه الزكاة ، ألا يكون في غيرها زكاة واجبة ، إلا أن القضية لم تكن بهذا الوضوح والحسم في أحد

(١) الخراج : ص ٤٣ .

(٢) الأموال : ص ٣٥٩ .

(٣) انظر مثلاً : صحيح البخاري : باب وجوب الزكاة والأموال : ص ٣٦٠ - ٤٠٨ .

(٤) الخراج لأبي يوسف : ص ٣٢ .

(٥) الخراج ليعقوب بن آدم : ص ١٥٦ وأحكام القرآن للجصاص : ج ٣ ص ١١

والأموال ص ٥٠١ . ونيل الأوطار : ج ٤ ص ٢٠٥ .

(م ١٥ - منهج عمر بن الخطاب)

الاطعمة التي لم تذكر فيما تجب فيه الزكاة ، مما سبق ، وأعني ما روى في زكاة العسل .

فقد روى ابن ماجه وأحمد أن الرسول أخذ من العسل (١) العشر ، وروى أبو داود والنسائي — مفصلاً — أنه (جاء هلال أحد بنى متعان إلى الرسول صلى الله عليه وسلم بعشور نحل له ، وكان قد سأله أن يحمي واديا يقال له : سلبه ، فحمي له ذلك الوادي ، فلبسها ولي عمر بن الخطاب كتب سفيان بن وهب إلى عمر يسأله عن ذلك ، فكتب إليه عمر أن أدى إليك ما كان يؤدي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من عشور نخله فاحم له سلبه ، وإلا فإنما هو ذباب غيث يأكله من يشاء (٢) .

وكتب عامل لعمر بن الخطاب على الطائف : أن أصحح — اب العسل لا يرفعون إلينا ما كانوا يرفعون إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم — وهو من كل عشرة زقاق زق — فكتب إليه عمر : أن فعلوا فاحموا لهم أوديتهم ، وإلا فلا تحموها (٣) . فهل كان ما أخذه الرسول من العسل زكاة واجبة ؟ وماذا كان رأى عمر فيه ؟

لقد حمل بعض العلماء بعد عصر عمر هذه النصوص — ومثلها — على أن العسل مما تجب فيه الزكاة ، لأن الرسول أخذ منه العشر كما سبق ، فذهب إلى ذلك أبو حنيفة وأحمد وإسحق ، وحكاه الترمذى (عن أكثر أهل العلم) وذهب الشافعى ومالك والثورى ، وحكاه ابن عبد البر عن الجمهور ، إلى عدم وجوب الزكاة في العسل (٤) .

وهذا الرأى الثانى هو الذى نقول به ، ونعتقد — من مجموع النصوص — أن عمر كان يعتقد ويعمل به . وذلك لأن زكاة العسل لم توجد في كتاب

(١) المقصود هنا عسل النحل .

(٢) انظر : نيل الأوطار : ج ٤ ص ٢٠٨ وأحكام القرآن : ج ٣ ص ١٩٠ .

(٣) فتوح البلدان : ص ٧٦ وانظر : الحراج لأبى يوسف : ص ٤٠ .

(٤) نيل الأوطار : ج ٤ ص ٢٠٩ .

صدقات رسول الله ولم تصح سنته فيها كما صحت في صدقة الأرض والماشية — كما يقول أبو عبيد — دقلو كانت بمنزلة لكانت لها أوقات ومعالم كالحدود التي حددها في تلك ، من الأوسق الخمسة فيما تخرج الأرض ، ومن الأربعين من الغنم ، ومن الثلاثين من البقر ، والخمس من الذود وكذلك لم يثبت عن الأئمة بعده . إلا أنه قد يجب على الإمام إذا أتاه رب العسل بصدقته أن يقبلها منه ، كما قبل عمر من أبي ذباب ، وإنما كان أتاه به من قبل نفسه ، ولم يكن عمر أزمه إياه ^(١) .

والقصة التي يشير إليها أبو عبيد هي أن سعد بن أبي ذباب قال ، قدمت على رسول الله صلى الله عليه وسلم فأسلمت وقلت : يا رسول الله ، اجعل لقومي ما أسلموا عليه من أموالهم قال : ففعل . واستعملني عليهم ، ثم استعملني أبو بكر من بعده ، ثم استعملني عمر من بعده ، فقدمت على قومي فقلت لهم : في العسل زكاة ، فإنه لاخير في مال لايزكي . قالوا : كم ترى ؟ فقلت : العشر . فأخذ منهم سعد العشر فقدم به على عمر وأخبره بما صنع ، فأخذه عمر فباعه ، فجعله في صدقات المسلمين ^(٢) . وواضح من هذه القصة أن الرسول لم يأمره في العسل بزكاة ، وإنما هو شيء تطوع به وألزم قومه به في عهد عمر ، فقبله منهم ، ولذلك قال الشافعي : (وسعد بن أبي ذباب يحكي ما يدل على أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يأمره فيه بشيء ، وأنه شيء رآه هو فتطوع له به قومه . وقال ابن المنذر : ليس في الباب شيء ثابت ^(٣)) .

وأما الحديثان السابقتان اللذان يفهم منهما أن الرسول ثم عمر أخذتا العشر من العسل ، وحما وادياً لصاحبه مقابلته ، فيقول الشوكاني عنهما : والحديثان لا يدلان على وجوب الزكاة في العسل ، لأنهما تطوعا به وحما

(١) الأموال : ص ٥٠٦ .

(٢) الأموال : ص ٤٩٧ .

(٣) نيل الأوطار : ج ٤ ص ٢٠٩ .

لها بدل ما أخذ، وعقل عمر العلة فأمر بمثل ذلك . ولو كان سبيله سبيل الصدقات لم يخير في ذلك . وبقيّة أحاديث الباب لا تنهض في الاحتجاج به . ويؤيد عدم الوجوب ما تقدم من الأحاديث القاضية بأن الصدقة إنما تجب في أربعة أجناس . ويؤيد ذلك أيضاً ما روى عن معاذ بن جبل أنه قال في العسل : لم يأمرني فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم بشيء (١) .

وعلى هذا يشرح الشوكاني كلمة عمر (فإنما هو ذباب غيث) بقوله : أى وأن لم يؤدوا عشور النحل فالعسل مأخوذ من ذباب النحل ، أضاف الذباب إلى الغيث لأن النحل يقصده مواضع القطر لما فيه العشب والخشب (٢) .

فالعسل إذن مما لا تجب فيه زكاة . وإنما أخذ الرسول ثم عمر العشر عن تطوع به مقابل أن يحصى لنحله وادياً ، لا على سبيل الوجوب ، لأن الزكاة الواجبة لا يتصور فيها حماية أو تخيير . ولا بأس من أن يرى ولى الأمر أن يقبل ما تطوع به بعض المسلمين ، مما يفيض عن حاجتهم ، كما فعل عمر مع سعد بن أبي ذباب ، وقد حدث مثله من عمر حين قدم عليه أهل الشام بصدقة الخيل والرقيق ، مما لا تجب زكاته ، فأبى أن يقبلها أول مرة ، حتى عاودوه في ذلك فقبلها على سبيل النافلة لا الواجب (٣) .

(١) المرجع السابق .

(٢) نفس المرجع : ص ٢٠٩ .

(٣) انظر الأموال : ص ٥٠٧ . وقد قال الرسول : ليس على المسلم صدقة في عبده ولا فرسه (صحيح البخارى : باب وجوب الصدقة والأموال : ص ٤٦٤) وتفصيل هذه القصة التي حدثت في عهد عمر أن أهل الشام قالوا لأبي عبيدة بن الجراح واليهب : خذ من خيلنا ورقيقنا صدقة ، فأبى ، لأن الرسول لم يوجب فيهما زكاة . فعادوا إلى ذلك معه ، فأبى . ثم كتب إلى عمر يخبره أن أهل الشام طلبوا منه أكثر من مرة أن يأخذ منهم زكاة خيلهم ورقيقهم . فسكتب إليه عمر : إن أحبوا فخذها منهم ، وأرددها عليهم ، وارزق رقيقهم . قال مالك : وأرددها عليهم : يعنى أرددها على فقرائهم .

« موطأ مالك : ج ١ ص ١٠٣ والأموال : ص ٤٦٥ وانظر أيضاً : المسند لابن حنبل :

ج ١ ص ٢٤٩ ، ٢٥٠ » .

نريد أن نصل من هذا كله إلى أن عمر اتبع الرسول في حماية الأودية
لمن تطوعوا بصدقه ، في العسل ، تشجيعاً لهم على التطوع المندوب إليه في
النصوص الدينية . ومن ثم أمر ولاته أن يتوقفوا عن حماية الأودية إذا
توقف المتطوعون . هذا فيما حثت فيه الأودية ، أما قصة ابن أبي ذباب
فتدل بوضوح — كما قال الشافعي — على أن النبي لم يأمره فيه بشيء ؛ وإنما
هو شيء رآه هو فتطوع له به قومه . وقد كان من حق عمر أن يقبله منه ومن
قومه ، مضيخاً قيمته إلى بيت المال . متبعاً في ذلك مفهوم النصوص التي حثت
المسلمين على الإنفاق والبذل في غير الزكاة المفروضة . وعلى هذا فليس في
العسل زكاة واجبة .

وقد حاول أبو عبيد في نهاية الأمر أن يوفق بين النصوص والآراء التي
استندت إلى بعض هذه النصوص وأدلتها على نحو خاص ، فأنتهى في
العسل — رغم تسليمه بأن الرسول لم يأمر فيه معاذاً بشيء ، وأن السنة في
وجوب صدقته لم تصح — إلى قوله : (وأشبه الوجوه في أمره عندي ، أن
يكون أربابه يؤمرون بصدقته ، ويمثون عليها ، ويكره منهم منعها ، ولا يؤمن
عليهم المأثم في كتمانها . من غير أن يكون ذلك فرضاً عليهم كوجوب صدقة
الأرض والماشية . ولا يجاهد أهلها على منع صدقته كما يجاهد مانعوا ذينك
المالين) . ويقول : (فهذا حدها : أن يكون تركها تفریطاً وجفاءً من مانعها
في الدين ، وليس بحكم يؤخذ به على السكره والرضى ^(١) :

= ولن نقف طويلاً أمام دلالة هذه القصة النادرة المثال . فليس هذا بمجيب في مجتمعات طبق
فيه التشريع الإسلامي ، وكان الذي يشرف على تطبيقه الخليفة العادل عذر بن الخطاب .
ولعلنا لا نجد ما يشبه هذا إلا ما روى من أنه في سنة ١٩١٤ م زحف على القصر الملكي
في استوكهولم نحو ٣٠ ألف فلاح سويدي لمطالبته الملك بأن يزيد من الضرائب المفروضة
عليهم لتوفير الأموال اللازمة للدفاع .

(انظر : جريدة الأهرام بتاريخ ٣٠ أبريل سنة ١٩٦٥ م) .

(١) الأموال : ص ٥٠٧ .

لكننا نعتقد أن أمر الزكاة خطير ، وأن هذه الخطوة ينبغي أن تؤدي إلى الحسم في الحكم ، فإما أن تكون واجبة ، وإما أن تكون غير واجبة ، وليس هناك احتمال ثالث . أما الأقوال المرفقة غير المحددة فلا تصلح هنا ، لأن الزكاة متعلقة بالأموال وفيها حقوق المستحقين ، وهي ترجع إلى أرض صلبة من الحقيقة والواقع ، لا تستقيم معها مثل تلك الأقوال الفضفاضة . وقد انتهينا إلى عدم وجوب زكاة العسل ، وفسرنا النصوص على هذا .

١٢ - احتكار الأقوات وحرية التجارة والتسعين

عما لا شك فيه أن التشريع الإسلامى احترام الملكية الفردية ، واعتبر التعدى عليها تعديا على أحد الكليات ^(١) الخمس التى حرص على حمايتها . ومن حق صاحب المال أن ينميه ، بشرط ألا يتخذ فى ذلك من الوسائل ما يضر بالمصلحة الجماعية وقد رأينا أن الإسلام ^(٢) يحوط الملكية الفردية بضمان عدم التعدى عليها ، بشرط أن يحسن صاحبها الاستخلاف فيها ، بحيث تصبح مصلحته جزءا من المصلحة العامة وليست على حسابها . وإلا فإن لولى الأمر أن يتصرف بما يحفظ المصلحة العامة .

وقد روى أن عمر نخرج - وهو أمير المؤمنين - إلى المسجد ، فرأى طعاما منشورا ، فقال :

ما هذا الطعام ؟

قالوا : طعام جلب إلينا .

قال : بارك الله فيه وفيمن جلبه .

قال : يا أمير المؤمنين ، فإنه قد احتكر .

قال : ومن احتكره ؟

قالوا : فروخ مولى عثمان وفلان مولى عمر .

فأرسل إليهما فدعاهما فقال : ما حملكما على احتكار طعام المسلمين ؟

قالا : يا أمير المؤمنين ، نشترى بأموالنا ونبيع .

فقال عمر : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : من احتكر

على المسلمين طعامهم ضرب به الله بالإفلاس ، أو مجذام .

(١) الدين والنفس والعقل والنسل والمال .

(٢) انظر : لإقطاع الأرض .

قال فروخ عند ذلك : يا أمير المؤمنين ، أعاهد الله وأعاهدك ألا أعود في طعام أبداً وأما مولى عمر فقال : إننا نشترى بأموالنا ونبيع . قال أبو يحيى : فلقد رأيت مولى عمر مجذوما (١) .

لم يقبل عمر إذن احتكار الآفوات بدعوى حرية التجارة (إننا نشترى بأموالنا ونبيع) . وقد كان يستند في هذا — إلى جانب ما استشهد به من حديث الرسول — إلى نصوص أخرى نهى فيها عن الاحتكار ، وإلى منطق العدل وأسس التشريع ومقرراته . والقصة السابقة تبين أن مولى عثمان رجع عن الاحتكار . وأما مولى عمر الذي كرر احتجاجه بحرية البيع والشراء فما نظن أن عمر تركه يحتكر ، وما نظن إلا أنه قد طاقه وضاعف عقابه ، تطبيقاً لما فرضه على خاصته وأهل بيته ، من أن من يرتكب منهم خطأ فسوف يضعف عليه العقوبة ، وسيأتي . وقد كان الرسول — ومن بعده عمر — يرى أن احتكار الطعام إثم كبير يصل إلى حد الإلحاد . روى القرطبي في تفسير آية (ومن يرد فيه بالخلاد نضلّم نذقه من عذاب أليم) (٢) أن أبا داود روى عن يعلى بن أمية أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « احتكار الطعام في الحرام إلحاد فيه » . وهو قول عمر بن الخطاب (٣) .

ويتصل بهذا الموضوع تسعير الأطعمة وغيرها من السلع . ويقسم ابن تيمية التسعير إلى قسمين :

الاول : ظالم لا يجوز . وذلك إذا كان الناس يبيعون سلعهم على الوجه المعروف من غير ظلم منهم أو احتكار ، فلا يجوز لأحد أن يتدخل في السعر . الثاني : عدل جائز . وذلك (إذا امتنع أرباب السلع عن بيعها — مع

(١) المسند لابن حنبل : ج ١ ص ٢١٤ ، ٢١٥ .

(٢) الحج : ٢٥ .

(٣) تفسير القرطبي : ج ١٢ ص ٣٥ .

ضرورة الناس إليها — الا زيادة على القيمة المعروفة ، فهنا يجب عليهم بيعها بقيمة المثل) .

ويحمل على الأول ما رواه أنس قال : « غلا السعر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم . فقالوا : يا رسول الله ، لو سعرت ؟ فقال : إن الله هو القابض الباسط الرازق المسعر ، وإنى لأرجو أن ألقى الله ولا يطلبني أحد بمظلمة ظلمتها إياه في دم ولا مال ^(١) ، وهذا يعني أن الرسول رأى - رغم ارتفاع الأسعار في وقت ما - أن ارتفاعها طبيعي يرجع إلى الظروف الاقتصادية العامة ، وليس ناشئاً عن احتكار طبقة معينة من الناس للسلع لأنه نهى عن الاحتكار وأدخله ضمن الإلحاد في الحرم . أما حين رفض التدخل في الأسعار فقد كان هذا منه تدبيراً للظروف الاقتصادية العامة في هذا الوقت . ولهذا قال : إن الله هو القابض الباسط الرازق المسعر ، ، أى الله قادر على أن يغير هذه الأوضاع بما يكفل رخص الأسعار بطريقة طبيعية . وكلامه بعد هذا يدل على أن في محاولة التدخل في الأسعار ظلماً للمنتجين والبائعين . ولا شك أن جبر المنتج أو التاجر على أن يبيع بخسارة ، أو بمكسب أقل من ضروراته ، ظلم له . يؤدي إلى كساد الإنتاج وتوقف حركة البيع والشراء . وهذا يضر بالمصلحة الخاصة والعامة معاً . أما متى يجب التسعير ؟ فذلك عند محاولة الاحتكار واستغلال حاجة الناس إلى السلعة لجنى ربح أكبر . ، فهنا يجب التدخل في الأسعار ، وإجبار المحتكرين والمستغلين وحملهم على ما يحقق مصالح الجماعة ويحفظ لهم نسبة معينة من الربح تكفي لضروراتهم وتساوى جهد عملهم . وهذا كله عند محاولة البيع بأكثر من ثمن المثل ، أما عند عرض السلعة بأقل من ثمن المثل ، فهناك قصة طريفة تروى عن عمر بن الخطاب في هذا الشأن . هي أنه مر بخاطب بن أبي بلتعة بسوق المصلى ، وبين يديه

(١) رواه أبو داود والترمذي وصححه ، انظر : الحسبة في الإسلام لابن تيمية :

غرارتان فيهما زيب . فسأله عن سعرهما ، فسعر له مدين لكل درهم . فقال له عمر : وقد حدثت بعير مقبلة من الطائف تعمل زيبيا ، وهم يعتبرون سعرك ، فإما أن ترفع السعر ، وإما أن تدخل زيبك البيت فتبيعه كيف شئت .

فلما رجع عمر حاسب نفسه ، ثم أتى حاطباً في داره فقال : إن الذي قلت لك ليس بمعرفة منى ولا قضاء ، إنما هو شيء أردت به الخير لأهل البلد . فحيث شئت فبيع ، وكيف شئت فبيع^(١) . فحاطب كان يعرض سلعته بأقل من ثمن المثل ، وكانت هناك قافلة على وشك القدوم إلى المدينة ، تحمل نفس السلعة من الطائف . فرأى عمر أولاً أن عرض حاطب لسلعته بأقل من ثمن المثل قد يضر بأصحاب هذه القافلة ، ويدخلهم في منافسة غير عادلة ، ويجبرهم على أن يبيعوا بالثمن الذي يعرضه حاطب . وربما لا يحقق لهم هذا الثمن ربحاً كافياً يعادل جهدهم . ومن هنا قال له عمر : إما أن ترفع السعر إلى ثمن المثل ، وإما أن تغادر السوق وتعرض سلعتك في بيتك . ثم راجع عمر نفسه فرأى ألا يتدخل في مثل هذه المنافسة ، لأنهم جميعاً تجار يطلبون الربح من سائر الناس . ولا شك أن حاطباً كان يربح في ثمنه الذي يعرضه ، فمثل هذا التنافس في مصلحة المجموع ، لأنه يؤدي إلى خفض نسبة الربح وخص الأسعار . فليس لولى الأمر إذن أن يتدخل . لأنه لا يفعل ذلك إلا حين يقتضى الأمر حفظ مصلحة الجماعة وذلك حين تعرض السلعة بأكثر من ثمن المثل ، استغلالاً لحاجة الناس واحتكاراً لها ومن هنا رأى عمر — في آخر الأمر — أن عرض السلعة بأقل من ثمن المثل ليس من الموضع التي ينبغي على ولى الأمر أن يتدخل فيها ، كما قال ابن تيمية معقياً على القصة^(٢) .

(١) الحسبة في الإسلام : ص ٢٥ ، ٢٦ .

(٢) الحسبة في الإسلام : ص ٢٥ ، ٢٦ .

١٣ - تضمين المؤمنين والصناع

عندما يودع عند أحد المؤمنين أمانة ، ثم تضيع منه ، فهل يضمونها بدفع قيمتها لصاحبها ؟ قال رسول صلى الله عليه وسلم : (لا ضمان على راع ولا مؤتمن) وقال : (من استودع ودیعة فلا ضمان علیه ^(١)) . ومن ثم روى أن رجلا استودع متاعا فضاع بين متاعه ، فلم يضمه أبو بكر وقال : هي أمانة ^(٢) . وذلك أن المؤمن لم يقصر في حفظ الوديعة ، بدليل أنها ضاعت ضمن متاعه ، الذي لا يهتم في أنه قصر في حفظه ومن هنا لم يضمه أبو بكر ونظر إلى حديثي الرسول السابقين .

وعلى ضوء هذا نستطيع أن نفهم ما روى عن أنس بن مالك أنه قال : « استودعت ستة آلاف درهم ، فذهبت — ضاعت — فقال لي عمر بن الخطاب : ذهب لك معها شيء ؟ قلت : لا ، فضمنني ^(٣) » .

فلماذا ضمنه عمر قيمة الوديعة ؟

بما لا شك فيه أن الرسول كان يعنى في حديثيه السابقين ذلك الرجل الذى يستودع أمانة معينة ، فيحفظها ضمن ماله ، ويبالغ في الحرص عليها وإحرازها كما يفعل بماله ، وربما أكثر . ومن هنا جاز أن يطلق عليه وصف (راع) و (مؤتمن) أى أنه يرعاها ويقوم بحق الأمانة لها . وهنا لا يضمن مثل هذا الرجل ما يضيع على الرغم منه ، لأنه لم يقصر في رعايته وإحرازه . والضمان غرامة لا تصح في حق من قام بواجب الأمانة .

وعلى هذا الفهم لحديثي الرسول ، والطبيعة الأمور . لم يضمن أبو بكر المؤمن الذى ضاعت الوديعة ضمن متاعه . أما عمر فقد سأل أنسا : ذهب لك معها شيء ؟ فقال : لا ، فضمنه قيمة الوديعة ، لأن ضياعها وحدها دون شيء

(١) أحكام القرآن : للجصاص ج ٢ ص : ٢٥٢ .

(٢) المرجع السابق .

(٣) نفس المرجع .

آخر من ماله أو متاعه دليل على أنه لم يرعها الرعاية الواجبة بحق الوديعة ،
 أى كما يرعى ماله أو أكثر . ولم تكن هذه الوديعة شيئاً يسيراً ، وإنما كانت
 ستة آلاف درهم . وأقصى ما نستطيع أن نتحدث فيه عن سبب تضمين عمر
 لأنس بن مالك ، إنما هو الإهمال اليسير في حفظ الوديعة وإحرازها . أما
 بالنسبة لبعض الناس الذين يؤتمنون على بعض المواد لمصياغتها على نحو معين
 — مثل الصنّاع — فقد رأى عمر بن الخطاب ، وغيره من الصحابة أنهم
 يضمّنون ما يضيع منهم من هذه المواد ^(١) . وذلك لاحتمال التعدى على هذه
 الأموال . قال الدكتور محمد يوسف موسى : (ثم حدث في زمن الصحابة
 أنفسهم أن مالت بعض النفوس شيئاً عن الصراط المستقيم . وأن بدت
 الخيانة تظهر من بعض الناس فيما أوتمنوا عليه ، فكان لابد من علاج لهذه
 الحالة التى جددت . وظهر هذا العلاج من بعض فقهاء الصحابة أنفسهم .
 وهو علاج يجعل الأمين حريصاً على حفظ ما تحت يده كما يجب ^(٢) . ثم
 يروى عن بعض الصحابة والتابعين أنهم ضمّنوا الصنّاع ما يوضع فى أيديهم
 من المواد ، لأن الأمر كما قال على بن أبى طالب : (لا يصلح الناس إلا ذاك) .
 وبهذا فهم الصحابة حديثى الرسول السابقين على أنه : لضمان على المؤمن
 الذى لا يهمل فى حفظ أمانته ، ولا يهتم فى التعدى عليها بنفسه ، لأن شأن
 الأمانة كان هكذا فى عهد الرسالة . أما إذا قصر المؤمن ، أو ثبت أنه متهم
 فى التعدى عليها بنفسه ، فلا شك أنه يضمن قيمتها حفظاً لأموال الناس ،
 وزجراً لذوى الأهواء الخائنة . أما إذا ثبت أن المؤمن لم يقصر فى حفظ
 الوديعة ، وليس بمتهم فيها ، فلا شك أن قول الرسول صلى الله عليه وسلم
 ينطبق عليه ، فلا يضمن قيمتها لأن الضمان غرامة وعقاب — كما سبق —
 ولا يكون العقاب إلا نتيجة لتهمة الإهمال أو جرم الاستيلاء ، وليس
 أحدهما بمحقق فيه .

(١) انظر : بداية المجتهد : ج ٢ ص ١٩٣ .

(٢) تاريخ الفقه الإسلامى : ص ٩٢ وانظر : تبصرة الحكام لابن فرحون : ج ٢

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

القسم الثاني
الحُدُودُ والعقوبات

نريد أن نعرض - في إيجاز شديد - لشيء من فلسفة العقوبة في التشريع الإسلامي . فما هدف هذا التشريع من بعض عقوباته الشديدة كقطع اليد والرجم والجلد ؟ أهو التنكيل بالكرامة البشرية ؟ أم هو صادر عن رغبة وحشية في إرضاء روح الجماعة المتعطشة إلى الدماء ؟ أم هو شيء آخر لا يمت إلى أحد هذين الهدفين بصلة ؟

إنه مما لا شك فيه عند العارفين المنصفين أن التاريخ البشري لم يشهد عقيدة أو نظاما احترمت فيه الإنسانية كما احترمت في الإسلام . ونصوص القرآن والسنة تنطق بهذا التكريم للانسان باعتباره إنسانا فحسب ، وبهرف النظر عما يملكه ، وعن مظهره ، فلم يكن المظاهر المادى على وجه الإطلاق - وبكل ما يحتويه - مقياسا للكرامة الإنسانية ، لأن الله لا ينظر إلى لون الإنسان ، أو جنسه ، أو وضعه الاجتماعى ولكنه ينظر إلى ذلك الشيء المشترك بين الناس جميعا ، وأعنى به القلب . ومن هنا قيل في الإسلام على لسان عمر بن الخطاب (أبو بكر سيدنا ، وأعتق^(١) سيدنا) . ولم يكن بلال الذي جعله عمر سيد المسلمين إلا عبداً أسود اللون .

وهذه الكرامة البشرية للانسان - في حد ذاته - هي الأساس التشريعى الذى بنيت عليه التشريعات الإسلامية وهدفت إليه . ولم تكن العقوبات إلا سبيلا لذلك فقد اعتبر التشريع الإسلامى خمسة أشياء ، يجب أن تحاط بالحماية والضمان على كل المستويات ، الفردية والجماعية ، تحقيقا لهذه الكرامة البشرية . حتى لا تصبح مجرد شعار أجوف ، تناقضه حقائق الحياة المرة القاسية . وهذه الأشياء الخمسة هي : الدين (أو العقيدة) ، والنفس والعقل ، والنسل (أو العرض) ، والمال . وهى ما يسمى بالكماليات الخمس التى تحقق للانسان - بالمحافظة عليها - كرامته البشرية .

وبدافع من الحرص الشديد على إحاطة هذه السكليات بالضممان ، فرضت العقوبات الحاسمة على من يعتدى على أحدها ، بأن يسلب حياة الإنسان ، أو شرفه ، أو ماله . وفي هذا المجال لم يفرق التشريع الإسلامى بين إيقاع الأذى بالنفس أو بالغير ، ومن ثم أوجب العقاب على شارب الخمر . وإن كان اعتداؤه فى الحقيقة منصبا على عقله هو أولا ، لأنه — وإن كان هو المعتدى — إنسان يهتم التشريع الإسلامى بأن يحفظ عليه أسباب كرامته ولو بزجر حازم .

ومن المسلمات لدى كل منصف مطلع على الحقيقة أن التشريع الإسلامى منزل من الله خالق الإنسان العليم به . ولأن نزعات الاعتداء والتطلع إلى سلب ما يملكه الآخرون طبيعته متأصلة فى الإنسان . . ولأن الناس قد زين لهم حب الشهوات من النساء والأموال وغيرهما من متع الحياة ، بحيث خالط هذا الحب أعمق خلجات وجدانهم .

ولأن فى الإنسان نزعات هوجاء تعجز الزواجر الأدبية والخلقية أحيانا - مهما عظم سلطانها فى القلب - عن الوقوف أمامها . .

لهذا كله — فرض التشريع الإسلامى عقوبات حاسمة ، كى تحقق الإنسانية لجميع الناس ، لصاحب الشيء فى ألا يغتصب حقه ، وللآخر فى ألا يطيع نزعاته الهوجاء بما تحمله من عواصف التدمير والاعتصاب والخراب ، بما يفقد الإنسان المعنى الحقيقى للكرامة . ومعظم الناس — فى لحظة من الحياة على الأقل — يكون أحد الرجلين .

ومن هنا كان فى العقاب — بما يتضمنه بالنسبة للفرد المعتدى — حياة للجموع وكرامة لهم ، لأن فى إسالة دمه الذى حل بالاعتداء ، منعاً لإسالة دماء ، واعتصاب أعراض وأموال كثيرة . وكلما كان العقاب شديداً زاد تردد الفرد فى الاعتداء وتوقفه عنه ، ومن ثم زادت مقاومته وحصانته ضد أهوائه العاصفة . فتحقق بذلك قسط أكبر من الكرامة البشرية له ،

وللبجموع البشرى على وجه العموم . ومن أجل هذا شرعت العقوبات الحاسمة فى الاسلام .

والى جانب مراعاة مصلحة الجماعة فى تحقيق كرامتها الإنسانية ، راعى التشريع بما يتضمنه من عدل مطلق يشمل حتى المعتدين ، وما يتضمنه من تقدير لجسامة العقاب — راعى توفير الضمانات الكافية للتحقق من وجود ركن الاعتداء كشرط لتنفيذ العقوبة . ففى جريمة السرقة مثلاً ، هناك شروط كثيرة — بالغة الكثرة — ينبغى توافرها لكي تقطع يد السارق ، وفقدان شرط واحد منها يحول دون ذلك . وهذه الشروط — المذكورة فى كتب الفقه — تستند إلى نصوص من السنة . وكشال على ذلك نكتفى بتلخيص بعض ما ذكره الجصاص — وهو حنفى المذهب — حيث اشترط لقطع يد السارق :

- ١ — أن يسرق شيئاً ذا قيمة مادية ، ربع دينار ، أو عشرة دراهم ، أو خمسة على حسب تقديرات العلماء ، واسكل أحاديث يتأولها ويستشهد بها .
- ٢ — أن يكون المسروق موضوعاً فى حرز . أى مكان لا يتعرض فيه للسرقة بسهولة بحيث إذا اتسمن صاحب المال غيره على دخول بيته ولم يحرز منه ما له لم يجب عليه القطع .

وليس المسجد أو الحمام حرز ، وكذلك الخان والحوانيت المأذون فى دخولها فن سرق منها لا يقطع لأنه خان ، وقد قال الرسول : لا قطع على خائن . والنباش لا يقطع ، لأن القبر ليس بحرز . وكذلك لو سرق ما لا مدفوناً فى مكان ما لم يقطع .

وكثير مما يسمى آخذة سارقاً لا قطع فيه . قال أبو حنيفة ومحمد : لا قطع فى كل ما يسرع اليه الفساد مثل الرطب والعنب والفواكه بصفة عامة ، واللحم والطعام الذى لا يبقى ، والتمر المعلق ، والحنطة فى سنبليها ، والطين ،

والزرنخ ، والجص ، ولا قطع في شيء من الطير ، ولا في الحجر ، ولا في شيء من آلات الملاهي ، وقد قال الرسول : لا قطع في ثمر ولا كثير (١) .

٣ — ألا يسرق من بيت المال ، لأنه يسمى مختلساً لا سارقاً ، لأنه لما كان حقه وحق سائر الناس فيه سواء ، صار كسارق مال بيته ، لأن له شبهة في ملكه حيث يملكه جماعياً مع باقي المسلمين ، ولا قطع فيما فيه شبهة ملك ، وقد سرق رجل من بيت المال في خلافة عمر فكتب فيه سعد بن أبي وقاص ، فكتب إليه عمر ليس فيه قطع ، له فيه نصيب .

قال الجصاص : ولا نعلم عن أحد من الصحابة خلاف ذلك .

٤ — ألا يسرق من ذى رحم ، لأن له شبهة ملك في المال ، ومن ثم لا يقطع .

٥ — إذا ضبط السارق قبل إخراج السرقة لا تقطع يده .

٦ — لا يقطع السارق حتى يقر بالسرقة مرتين ، لا مرة واحدة . ويروى الجصاص أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى بسارق قد اعترف ، فقال ، ما أخاله سرق . فكرر اعترافه ، فقطع (٢) .

(١) يعني : الجرار أو النخل الصغير .

(٢) انظر : أحكام القرآن : ج ٢ ص ٥١١ - ٥٢٤ . وأبو يوسف يذكر هذه الشروط ثم يقول : (ولا قطع في سارق الخمر ، والمنازير ، والمعازف كلها ، ولا في العنبر ، ولا في شيء من الطير ، ولا الصيد ، ولا في شيء من الوحش ، ولا في النوى ، والتراب ، والجص ، والنورة والماء . وقد كان أبو حنيفة يقول : لا قطع في طعام يؤكل ، يعني الخبز . ولا في فاكهة رطبة ، ولا في الحطب ، ولا في الحشب ، ولا في الحجارة كلها ، والجص والنورة والزرنخ والفخار والطين والمعة ، والقصور ، والسكحل ، والزجاج ولا في السمك المالح منه والطرى ، ولا في شيء من البقول ، والرياحين ولا في الأنوار (جمع نور : وهو الزهر) ، ولا في الثين ، ولا ألواح الحشب ، وفي المصحف ، ولا في الصحف ... الخ) وكل هذه الشروط تستند في وجوبها إلى آثار عن النبي .

الحراج : ص ١٠٥ .

(م ١٦ - منهج عمر بن الخطاب)

ولا نكاد نجد كتابا من كتب التفسير أو الفقه يتحدث عن عقوبة السارق إلا وجدنا فيه تفصيلا للشروط التي يجب توافرها قبل قطع يده . حتى لقد قسمت هذه الشروط إلى مجموعات بحيث لا يجب القطع إلا بجمع أوصاف تعتبر في السارق ، وفي الشيء المسروق ، وفي الموضع المسروق منه ، وفي صفة . فأما ما يعتبر في السارق فثمة أوصاف ، هي البلوغ والعقل ، وأن يكون غير مالك المسروق منه ، وألا يكون له عليه ولاية . . . (١) .

وسوف يطول بنا الحديث ، ويتشعب إذا عرضنا بالتفصيل لشروط هذه المجموعات ، وإلى النصوص التي تستند إليها . والذي يعيننا من كل هذا أن نصل إلى أن التشريع الإسلامي كان يهدف إلى تحقيق معنى الكرامة الإنسانية حين أوجب عقوبات حاسمة ، وحين شرط لتطبيق هذه العقوبات شروطا دقيقة وكثيرة ينبغي التحقق من وجودها — على سبيل اليقين — قبل إيقاع العقاب .

وسوف نرى — من خلال دراستنا لبعض الوقائع في عصر عمر — أنه لا تقطع يد السارق في الإسلام إلا إذا تحققت له ظروف المعيشة الشريفة ، التي يمكن أن يستغنى فيها عن الكسب الحرام ، بما قدمه له مجتمعه من العمل المناسب لمن يستطيعه ، أو فرض الراتب الكافي لمن لا يستطيعه ، ثم هو بعد هذا قد سرق مالا متقوما ، يملك ويبيع ويشترى ، وليس له فيه ملك أو شبهة ملك ، وليس بما دلت الآثار على أنه لا يقطع سارقه ، وقد أحرزه صاحبه ، فوضعه فيما يناسبه من أماكن الحفظ ووسائله ، ثم يتأكد لنا بالأدلة القطعية أنه سرق ، بحيث إذا اعترف يراجع في اعترافه ثم كان بعد ذلك كله بالغاً عاقلاً مختاراً ، وليست له صلة قرابة أو ولاية بالمسروق منه ، فإذا فقد شرط واحد من هذه الشروط ، امتنع قطع يد آخذه . لعدم انطباق وصف السارق

(١) تفسير القرطبي : ج ٦ ص ١٦٧ وانظر تفصيل شروط هذه المجموعات من

عليه . قال القرطبي في تفسير آية (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ^(١)) . .
وظاهر الآية العموم في كل سارق . وليس كذلك لقوله عليه السلام ^(٢) . . ،
ثم يأتي بالأحاديث التي خصصت عموم الآية ، ويثبت المراد منها .
هذا فيما يتصل بحد السرقة ، وسوف نرى مثالا لهذه الشروط والضمانات
في بعض الحدود الأخرى ذات العقاب الحامم . وهكذا نجد أن التشريع
الإسلامي قد هدف من كل ذلك إلى تحقيق قسط أوفر من الكرامة الإنسانية
للأفراد والمجموع معا .

(١) المائدة : ٣٨ .

(٢) تفسير القرطبي : ج ٦ ص ١٦٠ .

١ - إسقاط حد السرقة

قال الله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم »^(١) ، وقد طبق الرسول صلى الله عليه وسلم هذا الحكم في السارق ، ثم طبقه الخليفة الأول أبو بكر من بعده ، ثم قطع عمر رضي الله عنه يد ابن سيرة لما سرق^(٢) . فهذا الحديث ثابت بنصوص الكتاب والسنة ، وعمل أبي بكر وعمر . إلا أن هناك بعض الروايات الأخرى المأثورة عن عمر في هذا الشأن :

فقد أوقف العمل بهذا الحد في عام المجاعة ، فدرأ القطع عن السراق فيه وقال . لا أقطع في عام سنة^(٣) .

ويروى السرخسي أنه قد جرى إلى عمر في هذا العام برجلين مكشوفين ولحم ، فقال صاحب اللحم : كانت لنا ناقة عشراء ننتظرها كما ينتظر الربيع ، فوجدت هذين قد اجتزراها . فقال عمر : هل يرضيك من ناقتك ناقتان عشراوان من بعثان ، فإننا لا نقطع في العذق ، ولا في عام السنة^(٤) .

وسرق غلبان لحاطب بن أبي بلتعة ناقة لرجل من مزينة ، فأتى بهم عمر ، فأقروا فأرسل إلى عبد الرحمن بن حاطب فجاء ، فقال له . إن غلبان حاطب سرقوا ناقة رجل من مزينة ، وأقروا على أنفسهم — ثم قال عمر : يا كثير ابن الصلث اذهب فاقطع أيديهم . فلما ولي بهم ، أرسل وراءهم من يأتي بهم ، ثم قال : أما والله لولا أني أعلم أنكم تستعملونهم وتجيعونهم ، حتى أن

(١) المائدة : ٣٨ .

(٢) تفسير القرطبي : ج ٦ ص ١٦٠ .

(٣) أمي مجاعة . انظر : الأموال : ص ٥٥٩ وأعلام الموقعين : ج ٣ ص ٣٣ .

(٤) المبسوط : ج ٩ ص ١٤٠ . العشاء : الحامل في عدة أشهر التي قربت ولادتها والعذق :

النخلة يحملها .

أحدهم لو أكل ما حرم الله عليه حل له — لقطعت أيديهم ، وأيم الله إذ لم أفعل لأغرم منك غرامة توجعك . ثم قال لصاحب الناقة يامزني ، بكم أريدت منك ناقةك ؟

قال : بأربعائة .

فقال عمر لصاحب الغلبان : اذهب فاعطه ثمانمائة ^(١) .

وروى مالك أن عبد الله بن عمرو بن الحضرمي جاء بغلام إلى عمر ابن الخطاب .

فقال له : اقطع يد غلامي هذا فإنه سرق .

فقال له عمر : ماذا سرق ؟

قال : سرق امرأة لامرأتى ثمنها ستون درهما .

فقال عمر : أرسله فليس عليه قطع ، خادكم سرق متاعكم ^(٢) .

وروى أبو يوسف أنه أتى إلى عمر بغلام قد سرق سيده فلم يقطعه .

وروى أيضاً أن رجلاً سرق من بيت المال ، فسكتب فيه سعد إلى عمر ، فسكتب عمر : ليس عليه قطع ^(٣) .

فلم أسقط عمر حد القطع في هذه الأخبار ؟

أما في عام المجاعة فإن السرخسي يذكر (روى مكحول أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : لا قطع في مجاعة مضطر ^(٤)) . وعلى هذا فإن عمر يطبق نصاً من نصوص السنة حرفياً . ومن الواضح أن غلبان حاطب بن أبي بلتعة — وإن لم يكونوا في زمن مجاعة عامة — فقد كانوا مضطرين في مجاعة

(١) أعلام الموقعين : ج ٣ ص ٣٣ .

(٢) الموطأ : ج ٢ ص ١٧٣ .

(٣) الخراج : ص ١٠٤ .

(٤) المبسوط : ج ١٠ ص ١٤٠ .

خاصة بهم . أو ليس قد قال عمر فيهم : أما والله لولا أنى أعلم أنكم تستعملونهم وتجيعونهم حتى أن أحدهم لو أكل مما حرم الله عليه حل له .؟ وإلى جانب نص الحديث السابق الذى رواه السرخى عن النبي صلى الله عليه وسلم ، ألسنا نجد — بنص القرآن — أن للمضطر فى الإسلام أن يحفظ حياته بتناول ما يحرم عليه حتى الميتة ؟ .

لقد قال الله تعالى بعد أن حرم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع وما ذبح على النصب ، — قال بعد هذا وقبل أن تتم آية التحريم « فمن اضطر فى مخمصة غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم ^(١) » . ومن حق الإنسان — بهذا الوصف المجرد — على مجتمعه الخاص والعام أن يكفل له طعامه ورزقه الشريف . فأين ركن الاعتداء المتعمد فيمن يسرق مضطراً ليحفظ حياته ؟ إن كان هناك اعتداء فهو ذلك الذى وقع عليه ، وليس الذى وقع منه . والمجاعة فى عهد عمر قد عمّت ^(٢) المجتمع كله ، وقد بذل عمر فى دفعها عن

(١) المائدة : ٣ والموقوذة : التى ترى يحجر أو تضرب بعصا حتى تموت . والمتردية الساقطة من أعلى إلى أسفل . والمخمصة : المجاعة . ومتجانف لإثم : متمايل إليه (قاموس) ومعتمد ارتكابه (مصباح) .

(٢) كتب ابن سعد عن هذا العام « لما صدر الناس عن الحج سنة ثمان عشرة أصاب الناس جهد شديد ، وأجدبت البلاد ، وهلكت الماشية ، وجاع الناس وهلكوا ، حتى كان الناس يرون يستفون الرمة ، ويحفرون نفق اليرابيع والجرذان يخرجون ما فيها . سمى ذلك العام عام الرمادة ، لأن الأرض كلها صارت سوداء ، فشبهت بالرماد وكانت تسعة أشهر ، كتاب الطبقات الكبير : ج ٣ ص ٢٢٣ .

وفد أنهم عمر نفسه فى هذه الأشهر السوداء خوفاً على الناس من أن يهلكوا فى خلافته . ويكفيها هنا ما ذكره الطبرى من أنه قد آلى على نفسه ألا يذوق سمنا ولا لبنا ولا لحماً حتى ينجى الناس من أول الحبا . فكان بذلك حتى أحبا الناس من أول الحيا ، فقدمت السوق هكة من سمن ووطب من لبن فاشترها غلام لعمر بأربعين (درهما) ثم أتى عمر فقال : يا أمير المؤمنين لقد أبر الله يمينك وعظم أجرك . قدم السوق وطب من لبن وهكة من سمن فابتعثهما بأربعين . فقال عمر : أغليت بهما ، فتصدق بهما فأبى أن يكره أن يكره لاسرافا . وقال عمر : كيف يعنينى شأن الرعية إذا لم يحسنى ما مسهم ؟ تاريخ الطبرى : ج ٤ ص ٩٨ .

الناس كل ما يستطيع ، فلم يكن هناك اعتداء من المجتمع على السارق المضطر حينئذ ، كما لم يتوفر في حقه ركن الاعتداء ليقام عليه الحد . أما غلمان حاطب فقد وقع عليهم نوع من التعدي بتجربتهم حتى اضطروا للسرقه ، ومن هنا نستطيع أن نفهم سبب الغرامة التعزيرية التي أوقعها عمر عليه بالكلمة القاسية ومضاعفة ثمن المسروق عليه . وهل يعزره عمر إلا على تعديه على غلمانة حتى اضطروا إلى السرقه ؟

ويقول ابن القيم : (وذهب أحمد إلى موافقة عمر في عدم القطع وإضعاف الثمن ووافقه الأوزاعي في سقط الحد في المجاعة) . وفي رأينا أن لا فرق بين أن تكون المجاعة عامة أو خاصة ، لأنها تستوى بالنسبة للجائع بل لو كانت خاصة كانت أولى بسقوط الحد لتوفر ركن الاعتداء . وقد صرح أنه ليس من الإسلام أن يبيت الرجل شعبان كاسياً ، وبجواره الجائع العارى المضطر . ويعقب ابن القيم على ما يرويه بقوله « وهذا محض القياس ومقتضى قواعد الشرع ، فإن السنة إذا كانت بجاعة وشدة ، غلب على الناس الحاجة والضرورة ، فلا يكاد يسلم السارق من ضرورة تدعوه إلى ما يسد به رمقه . ويجب على صاحب المال بذل ذلك له مجاناً على الصحيح ، لوجوب المواساة وإحياء النفوس وهذه شبهة قوية تدرأ القطع عن المحتاج . وهى أقوى من كثير من الشبه التي يذكرها كثير من الفقهاء . فإين منها شبهة كون مسروق مما يسرع إليه الفساد ، وكون أصله على الإباحة كالماء ، وشبهة دعوى ملكه بلا بينة . . . وغيرها من الشبه البادية الضعف ؟ لا سيما وهو مأذون له في معاملة صاحب المال على أخذ ما يسد رمقه . وعام المجاعة يكثر فيه المحاويج والمضطرون ، ولا يتميز المستغنى منهم والسارق لغير حاجة من غيره ، فاشتبه من يجب عليه الحد بمن لا يجب عليه ، فدرى (١) .

(١) أعلام الموقعين : ج ٣ ص ٣٣ بتصرف في العبارة .

وهذا التحليل العقلي الدقيق من ابن القيم يستند إلى ما روى عن الرسول في دواء الحدود بالشبهات من مثل : ادرأوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم فإن الإمام أن يخطيء في العفو خير من أن يخطيء في العقوبة . فإذا وجدتم لمسلم مخرجاً فادرأوا الحد عنه^(١) . ولهذا قال عمر بن الخطاب . لأن أعطل الحدود في الشبهات خير من أن أقيمها في الشبهات^(٢) . وسوف نقابلنا حوادث متعددة عمل فيها عمر بقوله هذا .

لم يصدق وصف السارق إذن على المضطر في عام المجاعة ، أو في المجاعة الخاصة حين لم تتحقق لصاحبها في مجتمعه وسائل الرزق الحلال الذي يكفيه بحيث يسمى معتدياً . وكما يقول ابن القيم فإن اضطرابه أو وجد له شبهة قوية في المال المسروق ، لوجوب بذل المال له على صاحبه ، إلى جانب شبهة أخرى هي اختلاط المضطر بالسارق لغير حاجة مما يسقط الحد عملاً بقوله صلى الله عليه وسلم : « ادرأوا الحدود بالشبهات » .

وهذا يقودنا إلى السر في إسقاط عمر الحد عن الغلام الذي سرق من بيت سيده ، وعن الرجل الذي سرق من بيت المال ، أو ليس لكل منهما شبهة قوية فيما أخذ ؟ أو ليست نفقة الغلام واجبة كحق له في مال سيده ؟ ثم من يملك مال المسلمين ؟ أو ليسوا جميعاً هم مالكيه حتى الذي أخذ منه ؟ ومن هنا كتب عمر لسعد فيه : « ليس عليه قطع ، له فيه نصيب » على ما رواه الجصاص فيما سبق . وهذه الشبهة القوية بما أمر الرسول بمراعاته . قال القرطبي — بعد أن يروى أن علي بن أبي طالب لم يقطع يد رجل سرق

(١) الرد على سير الأوزاعي لأبي يوسف ص ٥٠ . و يروى مثل هذا القول أيضاً عن عمر ابن الخطاب ، ويعتقد أنه لم يكن ليقول ذلك إلا لأنه سمعه من الرسول صلى الله عليه وسلم ، أو لأنه رأى أن روح التشريع الاسلامي وعمل الرسول يوافقه .

(٢) الخراج لأبي يوسف : ص ٩١ .

من الخس وقال : له فيه نصيب — قال : (وعلى هذا مذهب الجماعة في بيت المال ^(١)) .

كان عمر إذن في المسائل التي أسقط فيها حد السرقة متبعاً لروح التشريع ونصوده . ومعلوم أن نصوص السنة مخصصة لعموم آيات القرآن ، موضحة المراد منه .

وبما يوضح وجهة نظر عمر في إسقاط حد السرقة عند الاضطرار ما رواه يحيى ابن آدم من أنه قال لقوم وردوا على بعض الأعراب في الصحراء ، فلم يعطوهم دلوأ ولا رشاء ، ولم يدلوهم على الماء . فقال عمر : « أفلا وضعت فيهم السلاح ^(٢) ؟ » وما روى من أن رجلاً أتى أهل ماء فاستسقاهم ، فلم يسقوه حتى مات عطشاً ، فالزمهم عمر بن الخطاب ديتة ^(٣) .

فماتان الروايتان تدلان بوضوح على أن عمر كان يرى أن للضطر حقاً على من يملك ما يحتاج إليه ، بحيث يجوز له أن ينزع حقه بالسلاح ،

(١) تفسير القرطبي : ج ٦ ص ١٦٩ ويروى البلاذري أن معن بن زائد قلد خاتم الخلافة فأصاب مالا من خراج السكوفة في خلافة عمر . فاستشار عمر الناس فيه ، فقال أحداهم : اقطع يده . وقال آخر : اصلبه . وقال علي بن أبي طالب : يا أمير المؤمنين ، رجل كذب كذبة عقوبته في بشرة (جلده) ، فضربه ضرباً مبرحاً وحبسه ، حتى تذكره فطلبه من السجن فقاومه وخلى سبيله (فتوح البلدان ص ٦٤٩) وروى ابن القيم أن عمر « ضرب الذي زور عليه خاتمه ، فأخذ من بيت المال مائة ، ثم ضربه في اليوم الثاني مائة ، ثم في اليوم الثالث مائة » (الطرق الحسكية : ص ١٠٧) .

ومن الواضح أن الذي أشار بقطع اليد لم يكن على صواب ، لأن شروط إقامة الحد لا تتوفر في هذه الجريمة ، لأن لمن وغيره من الناس شبهة ملك عام فيه . فهي جريمة اختلاس أموال عامة عن طريق الاحتيال ، فلا تقع تحت حد من الحدود المقررة ، وإنما فيها التعزيز بحسب ما يراه ولي الأمر في الجريمة وظروفها . ومن ثم كان المشير بالصلب مبالغة ، لأن أمر هذه الجريمة لا يصل إلى حد هذا العقاب البالغ الشناعة . وكان عقاب عمر له مناسباً ، حيث ضربه ضرباً مبرحاً وحبسه . إذ ليس معنى إسقاط الحد عنه أن ينجو من كل عقاب .

(٢) الخراج : ص ١١٢ والخراج لأبي يوسف : ص ٥٥٥ .

(٣) الخراج ليحيى بن آدم : ص ١١١ وسيرة عمر لابن الجوزي : ص ٨٦ .

وأن تؤخذ ديته إذا مات بسبب منعه هذا الحق . ولولا أن عمر قد رأى أنهم لم يتعمدوا قتل طالب الماء منهم ، لما اكتفى منهم بالدية . وهو في هذا يستند إلى أحاديث كثيرة عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، نهى فيها عن بيع الماء أو منعه . منها ما أجاب به حين سئل : ما شيء يحل منعه ؟ فقال : الماء لا يحل منعه ، والمالح لا يحل منعه^(١) . وهذا الاستناد دليل على ما كان عمر يراه من حق المضطر فيما في يد صاحبه المستغنى عنه . وفي هذا الحق شبهة ملك — كما سبق — تمنع إقامة الحد . ويقاس على الماء كل ما تتوقف عليه الحياة عند الضرورة ، بجامع الحاجة الماسة لحفظها . وحفظ النفس مقدم على حفظ المال بطبيعة الحال . وما نشك في أن قياساً مثل هذا مر بذهن عمر — في الفترة القصيرة بين أمره لكثير بن الصلت بقطع أيدي غلمان حاطب ، وبين رده لهم — فغير من أمره . على أن هناك أحاديث أخرى أباح الرسول فيها للناس كافة : الماء والسكلا والنار ، وجعلهم فيها أسوة^(٢) وهذه الأحاديث التي لا تقتصر على الماء تقوى وجهة هذا القياس عند الضرورة .

وفي رواية السرخسي السابقة أن عمر قال : إنا لا نقطع في العذق ، ولا في عام السنة . أما السنة فهي الشدة والضرورة والحاجة والمجاعة ، على التفصيل السابق ، وأما العذق التي وردت في قول عمر فهي النخلة بحملها ، كما سبق . وهو في هذا أيضاً يتبع نصاً من نصوص السنة نهى صراحة عن القطع في النخلة والثمار المعلقة ، حيث يروى الجصاص فيما سبق قول

(١) الخراج ليحيى بن آدم : ص ١٠٩ والأموال : ص ٢٩٧ وانظر الخراج لأبي يوسف :

ص ٥٥ .

(٢) انظر : الأموال : ص ٢٩٧ والخراج ليحيى بن آدم : ص ١٠١ والخراج لأبي يوسف

ص ٥٥ وقد رواه أحمد وأبو داود ، وابن ماجه وزاد فيه (وتمنه حرام) انظر : نيل الأوطار ج ٦ ص ٤٩ .

رسول الله صلى الله عليه وسلم : د لا قطع فى ثمر ولا كثر ، واللفظ الثانى معناه جمار النخلة أو طلوعها . كما يروى القرطبى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : د لا قطع فى ثمر معلق ولا حريسة جبل ، فإذا آواه المراح أو الجرين فالقطع فيما بلغ ثمن المجن ، ويعلق القرطبى (قال أبو عمر : هذا حديث يتصل معناه من حديث عبد الله بن عمر بن العاص وغيره ، وعبد الله هذا ثقة عند الجميع ، وكان أحمد يثنى عليه ^(١)) .

* * *

على ضوء هذا كله نستطيع أن ننظر إلى ما كتبه الدكتور محمد النويهي فى ذلك ؛ حيث قال عن عمر : د أما إسقاطه حد السرقة ، كما فعل فى عام الجماعة ، وحين وجد الأغنياء لا ينفقون إنفاقاً كافياً أو وجد بعض رجال الأعمال لا يعطون عما لهم الأجر الكافى ، فإنه حكم تام الجدة لم يجد له نصاً فى الكتاب أو السنة . لكنه جرؤ على أن يستعمل عقله ويتفهم حكمة الإسلام حين وضع ذلك الحد الصارم ، فاعتقد أنه إنما وضع للأحوال التى يكون فيها الرزق ميسراً والأغنياء منفذين لأمر القرآن بالإففاق السخى والعمال يحصلون على أجورهم العادلة من أصحاب الأعمال . وأبى أن يسلم بأن عدل الله يرضى بتطبيق هذا الحد حين تعم الضائقة ويقل الإحسان ويقع الظلم فى إعطاء الأجور ، . ثم قال : د فأى شيء هذا إن لم يكن إلغاء لتسريع قرآنى حين اعتقد أن الظروف المتغيرة لم تعد تحيظه ؟ لكن هل يجرؤ علماءنا وكتابتنا على مواجهة هذه الحقيقة الصريحة ؟ بل هم يحاولون أن يلبسوها للتخلص منها بأويلات متعددة . كأن يقولوا إن ما فعله عمر كان من باب درء الحدود بالشبهات الذى ورد فيه حديث مشهور . لكننا نرفض هذا التفسير الذى يجمع ما فعله عمر ويقلل من شجاعته وجدته ،

(١) تفسير القرطبى : ج ٦ ص ١٦٢ والتمر المعلق : أى فى الأشجار . وحريسة الجبل : ما يحرس به . والجرين : موضع القمح .

فإنه لم يكن هناك شك في أن المواضع التي أسقط عنها العقوبة كانت تخضع للعقوبة حسب التشريع السابق^(١) . ولقد قال الدكتور النويهي ذلك في سياق الاستدلال لفكرته القائلة بأنه من واجب المسلمين في كل عصر أن يدخلوا على التشريعات القرآنية وتشريعات السنة ما يرونه من حذف وتغيير وإضافة وتعديل ، لأن تشريعات القرآن والسنة إنما كانت لعصر رسول الله صلى الله عليه وسلم وحده . وقد عرضنا لفكرته هذه عند حديثنا عن موضوع (المؤلفة قلوبهم) .

وفيما يتصل بما ذكره عن إسقاط عمر لحد السرقة في خلافته — فإننا نلاحظ على ما ذكره الملاحظات التالية :

أولاً : أخطأ الكاتب خطأ كبيراً حين حكم بأن إسقاط عمر لحد السرقة في عام المجاعة أمر ليس فيه نص من القرآن أو السنة — وقد سبق أن ذكرنا رواية السرخسي عن مكحول أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : (لا قطع في مجاعة مضطر) وهو حديث صحيح صريح يشرع لما فعله عمر بعد ذلك .

ثانياً : بجانب هذا الحديث الصريح — ألم يبيح القرآن الكريم في آيات متعددة^(٢) للمضطر أن يأكل الميتة المحرمة عليه في الأصل ؟ . ألا يعرف الكاتب أن القياس قد شرع بالقرآن والسنة ؟ ومتى جاز للمضطر أن يسرق ليحفظ حياته أو حياة من يعولهم فهل يستطيع أحد أن يقيم عليه الحد في ذلك ؟ حتى وإن صرفنا النظر عن الحديث السابق الصريح .

وبهذا يتضح أنه لا صحة على وجه الإطلاق لما ذكره الكاتب في مقاله

(١) نحو ثورة في الفكر الديني — مجلة (الآداب) البيروتية عدد مايو سنة ١٩٧٠ م ١٠٠ وراجع (المؤلفة قلوبهم) في هذه الدراسة .

(٢) راجع مثلاً : سورة البقرة ١٧٣ ، والمائدة ٣ ، والأنعام ١٤٦ ، والنحل ١١٥ وراجع مقالاً لنا بعنوان (عمر بن الخطاب والاجتهاد) مجلة الوعي الإسلامي الكويتية عدد صفر ١٣٨٨ هـ (أبريل ١٩٦٨ م) .

من أن المواضع الذى أسقط فيها عمر حد السرقة كانت تخضع العقوبة حسب
تشريع القرآن والسنة ، كما يتضح أنه لا صحة لما ذكره أيضاً من أن هذا إلغاء
من عمر لتشريع قرآنى حين اعتقد أن الظروف المتغيرة لم تعد تميزه ،
وسوف نضطر هنا إلى أن نكرر ما ذكره القرطبي في تفسير قوله تعالى
(والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) حيث قال « وظاهر الآية العموم في
كل سارق . وليس كذلك لقوله عليه السلام . » ثم يأتي بالنصوص التى
خصصت عموم الآية وبينت المراد منها ^(١) . لكن يبدو أن بعض الناس
يتوقفون أمام ظاهر النصوص فلا يجاوزون ما يفهمونه هم من الظواهر إلى
حقيقة ما أراده الله ورسوله وما فهمه الفقهاء العالمون من مجموع النصوص
وظروفها وأسبابها وفهمها .

ثالثاً : لماذا يرفض المكاتب القول بأن ما أمضاه عمر هنا إنما كان اتباعاً
منه لحديث درم الحدود بالشبهات ؟ ألا يكفي عنده للتدليل على (ثورية)
علماء المسلمين أن يرى ابن القيم أن المحتاج المضطر في المال الذى سرقه حقاً
مشاعاً يصل إلى (شبهة الملك) يعنى أن له حقاً مشاعاً على صاحب المال الذى
أوجبت عليه نصوص القرآن والسنة بذل المال له مجاناً على الصحيح
« لوجوب المواساة وإحياء النفوس » بحيث جعل له هذا الحق المفروض
نوعاً من الملك المشاع أو شبهة الملك تكفى لدرم الحد عنه ؟

ثم ، ألا يكفي للتدليل على (ثورية) التشريع الإسلامى أنه لا قطع على
من يسرق من بيت المال العام لأن له شبهة ملك عام فيه ؟ ولا قطع على الغلام
الذى يسرق من بيت مخدومه لأن له شبهة مال عام في مال مخدومه كله لوجوب
نفقته عليه ؟

ليس الحديث عن درم الحدود بالشبهات إذن دليلاً على الرجعية والتخلف

(١) راجع (تقديم) قسم الحدود والعقوبات في هذه الدراسة .

لأن التشريع الذى يجعل شبهة ملك عام لكل مواطن فى المال العام والذى يجعل شبهة ملك عام لكل خادماً أو عامل فى مال من يعمل له بحيث تكفى هذه الشبهة لدرك الحد عنه فيما لو سرقة — ولو كان غير مضطر — إنما هو تشريع بالغ فى الإنسانية درجة عالية لا يصح معها القول بأن على المسلمين فى كل عصر أن يلغوا هذا التشريع وينسخوه لتخلفه عن مجازاة ظروفهم . ومن الخطأ الجسيم أن يتوهم أحد أن عمر بن الخطاب هو الذى (ابتدع) هذا كله ، لأن عمر إنما كان مطبقاً للنصوص العامة والخاصة فى القرآن والسنة ، وعلى سبيل المثال فإن الملكية الفردية فى التشريع القرآنى إنما هى ملكية استتخلاف وإنابة وليست ملكية أصيلة مطلقة ^(١) ، وأيضاً فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم أباح للناس جميعاً وسائل الحياة الأساسية فى عصره وهى الماء والكلاء والنار والملح وجعل الناس فيها جميعاً أسوة لا يصح لأحد منهم أن يحتكرها أو يمنعها عن سائرهم أو أن يأخذ فيها ثمناً عن يحتاج إليها ، وأيضاً فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الذى قال (لا يمنع جار جاره أن يغرز خشبة فى جداره) ^(٢) ، ورسول الله صلى الله عليه وسلم أيضاً هو الذى قال — فيما يرويه عنه أبو سعيد الخدرى — : (من كان له فضل ظهر فليعد به على من لا ظهر له ، ومن كان له فضل من زاد فليعد به على من لا زاد له) قال أبو سعيد الخدرى : فذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم من أصناف المال ما ذكر حتى رأينا أنه لا حق لأحد منا فى فضل . ورسول الله صلى الله عليه وسلم هو الذى قال — فيما يرويه عنه على بن أبى طالب — : (إن الله فرض على أغنياء المسلمين فى أموالهم بقدر الذى يسع فقرائهم ، ولن يجهد الفقراء إذا جاعوا أو عروا إلا بما يصنع أغنيائهم ، ألا وإن الله يحاسبهم حساباً شديداً ، ويعذبهم عذاباً أليماً) .

(١) راجع (تحقيق معنى الاستتخلاف فى الملكية الفردية) فى الباب الرابع .

(٢) وسنعرض لهذا بالتفصيل إن شاء الله فى مقررات الباب الرابع .

ولو شئت أن أسطر الصفحات العديدة بذكر نصوص القرآن والسنة في هذا الاتجاه - لفعلت ، لكنني أرى أنه قد يكون في هذا القدر كفاية ، فهل ألغى عمر بن الخطاب حقيقة تشريعات القرآن والسنة حين رأى أن فيها تقصير آ في حقوق المحتاجين الذين يضطرون إلى السرقة ليحفظوا حياتهم؟ ذلك ما نعتقد فيه أنه يجب على الكاتب أن يراجع نفسه فيما كتب وأن يزداد علماً بما تتضمنه النصوص وما فعله عمر في تشريعاته كلها حين طبق هذه النصوص تطبيقاً سليماً لا يضره أن يخالفه كثير من الحكام والخلفاء بعده عن جهل أو طمع أو رفض لهذه النصوص ، كما لا يضره أن جبن بعض علماء المسلمين في بعض العصور عن أن يقولوا كلمة الحق والتشريع ، كما لا يضره أن قال بعض الناس إنه إنما ألغى تشريعات القرآن والسنة لعدم ملاءمتها لظروف الحياة المتغيرة وتطورها .

٢ - إسقاط حد الزنا

روى أن عمر حذر المسلمين من أن يتركوا حد الرجم لأنهم لا يجدونه في القرآن . وأوضح أنه قد ثبت بالسنة وعمل الرسول (١) صلى الله عليه وسلم . وإلى جانب ذلك فقد روى أن عمر أسقط حد الزنا في بعض الوقائع .
فقد روى أبو يوسف عن النزال بن سبرة قال : بينما نحن بمنى مع عمر إذا امرأة ضخمة على حمار تبكي ، قد كاد الناس أن يقتلوها من الرحمة عليها ، وهم يقولون لها : زينت . . زينت فلما انتهى إلى عمر قال : ما شأنك ؟ إن المرأة ربما استكرهت .

فقالت : كنت امرأة ثقيلة الرأس ، وكان الله يرزقني من صلاة الليل ، فصليت ليلة ثم نمت فوالله ما أيقظني إلا رجل قد ركبنى ، ثم نظرت إليه مقعياً ما أدري من هو من خلق الله .

فقال عمر : لو قتلت هذه خشيت على الأخشين النار . ثم كتب إلى أمراء الأنصار ألا تقتل نفس دونه (٢) ، أي دون الإكراه .

وروى ابن حزم أن عبد الرحمن بن حاطب توفى وأعتق من صلى من رقيقه وصام . وكانت له نويبة قد صلت وصامت وهي أعجمية لم تفقه ، فلم يرعه إلا حبلاًها - وكانت ثيباً - فعلم بذلك عمر فسأها : أحبلت ؟

(١) انظر : موطأ مالك : ج ٢ ص ١٦٥ وسند ابن حنبل : ج ١ ص ٢٢٣ ، ٢٤٠ ، ٢٧٤ والطبقات الكبيرة : ج ٣ ص ٢٤٢ وسيرة ابن هشام : ج ٤ ص ٣٤٠ .
وسيرة عمر لابن الجوزي ص ١٨١ .

(٢) الخراج : ص ٩١ وانظر : أحكام القرآن للجصاص : ج ٣ ص ٣٢٥ وفيه أن عمر قال لها - وقد كانت حبلى - : « ما يبكيك ؟ فإن المرأة ربما استكرهت على نفسها . يلقتها ذلك » والأخشيان : جبلا مكة ومعنى ، أبو قبيلس والأحر (انظر القاموس المحيط) يعني لو قتلت هذه المرأة ظالماً لغشيت أن يعم الله هذين الجبلين ومن عليهما بالنار ورواية الجصاص : لو قتلت هذه لغشيت أن تدخل ما بين هذين الأخشين النار .

قالت : نعم ، من مر عوش . بدرهمين .

وإذا بها تستهل به لا تكتمه ، فاستشار الصحابة ، فقال له عثمان : أراها تستهل به كأنها لا تعلمه ، وليس الحد إلا على من عليه .. فأمر بها عمر فجلدت مائة وغربها ، لعدم علمها بالحد (١) .

وروى ابن القيم أن عمر أتى بفتى أمر دوجد ليلا مقتولا بالطريق ، ولم يستطع أن يعرفه أو يعرف قصته ، فشق ذلك عليه فقال : اللهم أظفرني بقاتله . حتى إذا كان على رأس الحول وجد صبي مولود ملقى بموضع القتل . فقال عمر : ظفرت بدم القتل إن شاء الله . فدفن الصبي إلى امرأة وقال : قومي بشأنه وخذي منا نفقته ، وانظري من يأخذه منك ، فإذا وجدت امرأة تأخذه وتضمه إلى صدرها فأعلميني بمكانها .

وحدث ما توقعه عمر ، فإذا هي ابنة شيخ من الأنصار من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فأقبل على داره ، فوجده متكئا على بابها فسأله عمر : يا فلان ، ما فعلت ابنتك فلانة ؟

قال : جزاها الله خيرا يا أمير المؤمنين ، هي من أعرف الناس بحق الله وحق أبيها مع حسن صلاتها وصيامها والقيام بدينها . فقال عمر : قد أحببت أن أدخل إليها فأزيدها رغبة في الخير وأحسها عليه . فدخل أبوها ودخل عمر معه فأمر من عندها فخرج ، وبقي هو والمرأة في البيت . فكشف عمر عن السيف وقال : أصدقيني وإلا ضربت عنقك .

فقالت : على رسلك فوالله لأصدقن ، إن عجوزاً كانت تدخل على فاتحها أما . وكانت تقوم من أمرى كما تقوم به الوالدة ، وكنت لها بمنزلة البنت . ثم قالت : يا بنية ، أنه قد عرض سفر ولى ابنة في موضع أتخوف عليها فيه أن تضيع ، وقد أحببت أن أضنها إليك حتى أرجع من سفرى .

(١) انظر الإحكام ج ٤ ص ١٨٢ .

(م ١٧ - منهج عمر بن الخطاب)

فعمدت إلى ابن لها شاب أمر دفيئاته كهيئة الجارية وأتت به لا أشك أنه جارية ، فكان يرى منى ما ترى الجارية من الجارية ، حتى اغتفلني يوما وأنا نائمة فما شعرت حتى علاني وخالطني . فمددت شفرة كانت إلى جنبي فقتلته ثم أمرت به فألقى حيث رأيت ، فاشتملت منه على هذا الصبي ، فلما وضعتة ألقىته في موضع أبيه . . فهذا والله خبرهما على ما أعلمتك .

فقال عمر : صدقت ، ثم أرضاها ودعا لها وخرج . وقال لأبيها : نعم الابنة ابنتك . ثم انصرف ^(١) .

ويروى ابن القيم أن عمر أتى بامرأة جهدها العطش فرت على راع فاستسقت ، فأبى أن يسقيها إلا أن تمسكه من نفسها ، ففعلت ، فشاور الناس في رجها . فقال على : هذه مضطرة أرى أن يخلى سيولها دفن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه ، فخلى عمر سيولها ^(٢) .

ويروى أنه د أتى عمر بامرأة قد زنت فساها عن ذلك ، فقالت : نعم يا أمير المؤمنين وأعادت ذلك وأيدته ، فقال على : أنها لتستمل به استملال من لا يعلم أنه حرام . فدرأ عنها الحد . وهذا من دقيق الفراسة ، ^(٣) .

ويروى البخاري أن عبداً أكره أمة على الزنا . فجلده عمر الحد ونفاه ، ولم يجلد الجارية من أجل أنه استكرهما ^(٤) .

ومن مجموع هذه الوقائع التي أسقط فيها عمر حد الزنا ، نرى أن ذلك كان لأحد سببين :

(١) انظر الطرق الحكمية : ص ٢٩ وسيرة عمر لابن الجوزي : ص ٦٨ ، ٦٩ وفي نهايتها أن عمر قال لأبيها : وقد وعظتها وأمرتها . فقال الشيخ : وذاك الله يا أمير المؤمنين ، وجزاك خيراً عن رعيتك .

(٢) انظر الطرق الحكمية : ص ٥٣ والمبسوط : ج ٩ ص ٥٨ .

(٣) الطرق الحكمية : ص ٥٥ .

(٤) صحيح البخاري - كتاب الإكراه .

الأول : الإكراه . سواء كان بانتهاز غفلة النوم كما في قصة المرأة التي كانت تبكي بمنى ، وفي قصة ابنة الصحابي ، أو باستعمال القوة كما في قصة العبد الذي أكره الأمة على الزنا ، أو كان الإكراه نفسياً لا جسدياً ، عن طريق استغلال الاضطراب الشديد والحاجة إلى ما يحفظ الحياة كما في قصة المرأة التي جردها العطش مع الراعي .

وعمر في إسقاط حد الزنا في هذه الأحوال إنما يصدر عن روح التشريع المتمثلة في النصوص ، حيث يقول الله تعالى في الآية التي استشهد بها على « فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه » . وإذا كان الله قد غفر للمكروه أن ينطق بكلمة الكفر . فإن هذا ينسحب بالأولى على أى شيء آخر . قال القرطبي في تفسير آية : « من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان » (١) : (لما سمح الله عز وجل بالكفر به — وهو أصل الشريعة — عند الإكراه ولم يؤخذ به ، حمل العلماء عليه فروع الشريعة كلها . فإذا وقع الإكراه عليها لم يؤخذ به ولم يترتب عليه حكم . وبه جاء الأثر المشهور عن النبي صلى الله عليه وسلم : « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » الحديث . والخبر وإن لم يصح سندُه فإن معناه صحيح باتفاق من العلماء ، قاله القاضي أبو بكر بن العربي . وذكر أبو محمد عبد الحق أن إسناده صحيح : قال . وقد ذكره أبو بكر الأصيلي في الفوائد وابن المنذر في كتاب الإقناع (٢) . وقال ابن القيم : (والعمل عند أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم أنه ليس على المكروه حد) (٣) . وكيف يكون عليه الحد ولم ينع ولم يتعد ، وإنما وقع عليه البغي والظلم والتعدي ؟ ولهذا كتب

(١) النحل : ١٠٦ .

(٢) تفسير القرطبي : ج ١٠ ص ١٨١ و ١٨٢ .

(٣) الطرق الحسكية : ص ٥٧ .

عمر إلى أمراء الأمصار ألا تقتل نفس دون الإكراه ، كما كان يرى أن إقامة الحد على المكره تستوجب عذاب الله .

أما تلقين عمر للمرأة المستكرهه ، فإنه كان يتبع السنة في هذا حين قال الرسول لما عز لما جاءه محترفا بالزنا : لعلك قبلت ، لعلك غمرت ، لعلك نظرت ، أبك جنون ؟ وهو يقر على نفسه بالزنا في كل مرة ، فيعرض عنه النبي صلى الله عليه وسلم ، ثم يسأله : هل أحصنت ؟ ثم يسأل عنه : هل تعلمون بعقله بأسا ؟ هل تنكرون منه شيئا ؟ ولما أصابته الحجارة أدبر يشدد ، وحاول أن يفر ، فذكر ذلك للنبي فقال : هلا تركتموه (١) ؟ كما قال الرسول للشارق المحترف : ما أخاله سرق .

وفي هذا دليل على حقيقة موقف التشريع الإسلامي من الحدود ، وحصر العمل بها في أضيق نطاق . وقد بلغ الأمر بعمر أن قال : اطردوا المعترفين بالزنا (٢) . أى الذين لم تقم عليهم أدلة أخرى غير اعترافهم . وكان في هذا أيضا متبعا للرسول حين أعرض عن ماعز لما جاءه معترفا . وأعرض عن الرجل الآخر الذى جاءه في المسجد يقول : أصبت حدا فأقيه على . فلم يسأله النبي عنه حتى حضرت الصلاة ، فقام إليه الرجل فكرر كلامه ، فقال له النبي : أليس قد صليت معنا ؟ قال : نعم . قال الرسول : فإن الله قد غفر لك ذنبك — أو حدك — (٣) .

والتشريع يراعى في هذا الفرق الكبير بين التائب النادم المعترف باختياره حيث لا دليل عليه سوى اعترافه ، وبين الآخر الذى فضح نفسه إلى حد أن يراه — في حالة التلبس — أربعة شهود عدول . وقد روى

(١) انظر : الحراج لأبي يوسف : ص ٩٨ .

(٢) المبسوط : ج ٩ ص ٩٣ .

(٣) صحيح البخارى — كتاب الحدود .

أبو يوسف أن عمر قال لامرأة أقرت على نفسها بالزنا أربع مرات : إن رجعت لم نقيم عليك الحد ^(١) .

وإلى جانب سقوط الحد عن ابنة الصحابي التي كانت تدفع عن عرضها فقد سقط عنها القصاص والدية في قتل الشاب الأرمرد ، لأن الدفاع عن العرض - وهو إحدى الكليات الخمس - حق مشروع . وروى ابن الجوزي أن رجلاً ضاف أناساً من هذيل ، فخرجت لهم جارية ، واتبعها ذلك الرجل فراودها عن نفسها ، وأراد إكراهها فتصارعا على الرمال ، فرمته بحجر قتله . فبلغ ذلك عمر فقال : ذلك قتيل الله لا يودى أبداً ^(٢) .

أما السبب الثاني لإسقاط عمر حد الزنا فهو : الجهل بحرمة الزنا . كما في القصة التي رواها ابن حزم . ويبدو أنها نفس القصة التي رواها ابن القيم مختصرة وكل الفرق بينهما هو أن القائل بجهلها الحرمة كان عثمان في رواية ابن حزم وعليها في رواية ابن القيم . وليس هذا بالفرق الكبير في مثل هذه الروايات وقد حدث في مثل هذا الخلط بين أسماء الصحابة في مواقف أخرى منها ما ذكره الشاطبي في زيادة عقوبة شرب الخمر مما سيأتي . ونميل إلى أن روايتي ابن حزم وابن القيم تعنيان امرأة واحدة هي الأعجمية ، لأننا نستبعد أن تجهل امرأة في غير ظروفها هذه الحرمة .

وقد كان الاعتراف الفوري من المرأة دليلاً على أنها تجهل حرمة . وكانت نوبية أعجمية - غريبة بحكم المولد والنشأة - عن المجتمع العربي الإسلامي ، وربما كان بها أيضاً ضعف في العقل حال بينها وبين التعرف الكامل على كل مفاهيم بيئتها الجديدة .

وعمر إذ يسقط حد الزنا عن جاهل حرمة إنما يتبع روح التشريع الإسلامي في الحدود ، حيث يعاقب على تعمد التعدى والبغى مما لا يتحقق

(١) الحراج : ص ١٠٣ .

(٢) سيرة عمر : ص ٦٨ .

في جاهل الحرمة وهو في هذا يلحقه بالنائم والمجنون اللذين يسقط التكليف عنهما .

وحتى إن قلنا : إنه يبقى الاحتمال بأن يكون اعترافها الفورى حيلة منها وقد علمت أن الجاهل بالحرمة يسقط عنه الحد ، فإنه سوف تبقى في الأمر شبهة ، لأنه لن يستطاع التأكد من ذلك .

والحدود تدرأ بالشبهات كما سبق . ولأن يخطئ على الأمر في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة . وكلتا الروايتين تجمعان على أن عمر قد أسقط عنها الحد — وهو الرجم إذ كانت ثيباً معتقة — إلا أن رواية ابن حزم تنص على أن عمر جلدتها مائة وغربها على سبيل التعزير . وإذا صححت هذه الرواية فإنه يبدو أن عمر قد رأى ما يثير الشك في جهلها بالحرمة وهي مقبلة بين المسلمين تصلى وتصوم . أو رأى أنها مقصورة في التعرف على هذا الحكم . ومن ثم رأى أنها يجب أن تعزر على تقصيرها في طلب المعرفة حتى لا يفتح الباب أمام بعض مدعى الجهل . فكان التعزير الذى رآه أن يقيم عليها حد البكر وهى ثيب . وهى سياسة عمرية رأينا مثلها في قوله لحاطب بعد أن أسقط حد السرقة عن غلمانته : وأيم الله إذ لم أفعل لأغرمك غرامة توجعك ، ثم أضعف عليه ثمن الناقة تعزيراً .

ومما يؤكد أن عمر كان يرى أن الجهل بجرمة الزنا يسقط حده ما رواه السرخسى عن سعيد بن المسيب من أن رجلاً د تضيف أهل بيت بالين ، فأصبح يخبر الناس أنه زنى بربة البيت . فكتب إلى عمر ، فقال عمر : إن كان يعلم أن الله حرم الزنا فحدوه وإن كان لا يعلم فعلوه . فإن عاد فحدوه . ويعلق السرخسى على ذلك بقوله : فجعل عمر ظن الحل في ذلك الوقت شبهة ، لعدم اشتهار الأحكام^(١) .

والحق أن أمر هذا الرجل المخبر عن نفسه بالزنا يثير بعض التفكير والنظر لأنه — إن كان عالماً بالحرمة — فإن قوله هذا إن قصد به الاعتراف — فمن الواجب أن يراجع فيه بمثل : هل تعرف أنه حرام ؟ كنوع من التلقين كما سبق . ومن العسير أن نفهم قوله على أنه تفاخر منه وهو يعلم بحرمة . كيف وهو يثير وراه والى عمر المطالب بإقامة حدود الله ويشير أيضاً أهل البيت الذين تضيفهم ؟

أما إن كان قد قال ذلك وهو يجهل الحرمة ، فإن هذا أيضاً يثير شيئاً من التفكير ، لأننا لا نظن أن عدم اشتها الأحكام بين المسلمين كان شائعاً إلى هذا الحد في خلافة عمر . وبخاصة أن الطبيعة العربية — في حد ذاتها — لا تسوى هذا العمل — في حد ذاته — بسائر المباحات كالأكل والشرب وغيرهما . كيف وقد قالت هند بنت عتبة للرسول متعجبة : وهل تزي الحرة (١) ؟ وذلك حين ورد في كلامه لهن النهى عن الزنا . أما جارية ابن حاطب فقد كانت غريبة ذات ظروف خاصة كما سبق ، فلهذا هذا الرجل كان في ظروف مشابهة ، أو لعله كان ضعيف العقل أو غير مكتمل التمييز بين الأشياء .

ولكل هذه الاعتبارات كتب عمر فيه ليسأله بعد اعترافه : إن كان يعلم أن الله حرم الزنا أم لا ؟ فإن كرر اعترافه وأضاف إليه أنه كان يعلم الحرمة ، فليقم عليه الحد . وفي هذا السؤال ما فيه من التلقين لمن يعلم الحرمة ، لأنه لا دليل على زناه غير اعترافه .

أما إن كان لا يعلم فليعلم . فإن عاد فليقم عليه الحد ، ولا يخفى أن في قوله : لا أعلم ، مع احتمال أنه يعلم حقيقة ، شبهة لا يستيقن معها من حقيقة الأمر وهي كفاية لدرء الحد عنه . وفي قول السرخسي : فجعل عمر ظن

الحل في ذلك الوقت شبهة ، لعدم اشتهاار الأحكام ، إشارة إلى أنه لا تسمع دعوى الجهل بالحرمة في مجتمع لا يتصور فيه أن يحمل أحد — مهما كان — حد الزنا . لأنها لا تقوم كشبهة ، للتيقن من أنها دعوى كاذبة أصلاً .

نريد أن نخلص من هذا كله إلى أن عمر كان يتبع نصوص التشريع وروحه ، فيما يتصل بإسقاط حد الزنا . ويمكن أن نقول بإيجاز أن موقفه في ذلك يتلخص في أنه كان يمتنع عن تطبيق هذه العقوبة ما وجد إلى ذلك سبيلاً مما أقره الشرع . فإلى جانب ما سبق يروى ابن حزم أن عمر أمر بـ رجم امرأة ولدت لستة^(١) أشهر . فذكره علي بن أبي طالب بقوله تعالى : « وحمله وفصاله ثلاثون شهراً »^(٢) ، مع قوله : « والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين »^(٣) ، فرجع عن الأمر بـ رجمها^(٤) . أي أنه لما كانت العادة ألا تلد المرأة لستة أشهر فقد ظهرت لعمر قرينة اعتبرها كافية للحكم بالزنا قبل الزواج تطبيقاً لقوله « وإن الرجم في كتاب الله حق على من زنى إذا أحصن من الرجال أو النساء ، إذا قامت البينة ، أو كان الحبل ، أو الاعتراف »^(٥) . . . لكن علماً تدارك الأمر قبل تنفيذه ، فذكر لعمر آيتين من كتاب الله ، وفسرهما مجتمعتين بحيث يفهم منهما أن مدة الحمل يمكن أن تكون ستة أشهر . فرجع عمر عما أمر به أولاً ، لأن احتمال أن تكون مدة الحمل ستة أشهر يحول دون القطع بوقوع الزنا .

كما يروى السرخسي أنه قد (اختلف عمر وعلى في المعتدة إذا تزوجت بزواج آخر ، ودخل بها الزوج ، فقال علي : المهر لها . وقال عمر : لبيت المال) ، ويعلق السرخسي على هذا بقوله : (وهذا اتفاق منهما على سقوط

(١) يعني بعد زواجها بستة شهور فقط .

(٢) الأحقاف : ١٥ .

(٣) البقرة ٢٣٣ .

(٤) الأحكام . ج ٢ ص ١٢٥ .

(٥) انظر : سيرة ابن هشام : ج ٤ ص ٣٤٠ وهذا القول رواه البخاري ومسلم وأحمد

والترمذي وابن ماجه وأبو داود .

الحد^(١) . وتفصيل هذه الحادثة يذكره الجصاص حيث يروى أن عمر بلغه (أن امرأة من قریش تزوجها رجل من ثقیف فی عدتها ، فأرسل إليهما ففرق بينهما وعاقبهما وقال : لا ينكحها أبدا . وجعل الصداق في بيت المال .

وفشا ذلك بين الناس فبلغ على ابن أبي طالب فقال : رحم الله أمير المؤمنين ، ما بال الصداق وبيت المال ؟ إنهما جهلا فينبغي للإمام أن يردهما إلى السنة . فقيل : فما تقول أنت ؟ قال : لها الصداق بما استحل من فرجها ويفرق بينهما ولاحد^(٢) عليهما ، وتكمل عدتها من الأول ، ثم تكمل العدة من الآخر ، ثم يكون خاطبا .

فبلغ ذلك عمر ، فقال : يا أيها الناس ، ردوا الجهالات إلى السنة . فراجع عمر إلى قول علي ، فاتفق عمر وعلي على قول واحد^(٣) . ولهذا يقول الجصاص : (واتفق علي وعمر في المتزوجة في العدة أنه لا حد عليها . ولا نعلم أحدا من الصحابة خالفهما في ذلك^(٤)) .

وقال أبو يوسف « ومن رفع إليك وقد تزوج امرأة في عدتها فلا حد عليه ، لما جاء في ذلك عن عمر وعلي ، فإنهما لم يريا في ذلك حدا^(٥) » . فأما رجوع عمر عن رأيه إلى ما رآه حقا من رأى علي ، وتسميته رأيه الأول (جهالة) وهو أمير المؤمنين ، وقد كان مجتهدا يتحرى الصواب — فليس هذا بالموقف الوحيد الذي يدل على مبالغ ما كان له من العظمة النفسية ، وقوة العقيدة ، وشجاعة الرأي وإنما هو موقف يضاف إلى مواقف عديدة .

(١) المبسوط : ج ٩ ص ٨٦ .

(٢) في النسخة المطبوعة (ولا جلد) وأعتقد أنها خطأ من النساخ ، لأنها أحصنت بزواجها الأول .

(٣) أحكام القرآن : ج ١ ص ٥٠٤ .

(٤) المرجع السابق : ج ٢ ص ٢٠٢ .

(٥) الحراج : ص ١٠٨ .

وأما اتفاق عمر وعلى والإجماع السكوتي من باقى الصحابة على أنه لا حد عليهما فلأن شبهة العقد هنا تمنع الحد وربما قد أخطأت المرأة فى حساب مدة العدة ، وربما لم يعلم الرجل — وقد كان من ثقيف وهى من قريش — بعدم انتهاء عدتها . وقد قال على : إنهما جهلا ، فينبغى للإمام أن يردهما إلى السنة . وعلى أية حال فإن صورة العقد مهما كان وصفه — بما يتضمنه من مهر وغيره — شبهة تدراأ حد الزنا . وقد أدرك عمر هذا من أول الأمر غير أنه رأى أن يعاقبهما على إقدامهما على الزواج فى العدة بنوع من أنواع التعزير ، حتى لا يتكرر هذا العمل من أحد من الناس . ففرق بينهما وقال : لا ينكحها أبداً . وهو يعلم أن كلا منهما كان راغباً فى الآخر أشد الرغبة ، بدليل تعجل الزواج . وهذه عقوبة مشتركة بينهما ، لأنه كان يجب عليهما أن تحسب عدتها وتنتظر نهايتها . وكان على الرجل أيضا أن يتحرى مدة عدتها وهو يعلم أنه يتزوج امرأة تزوجت قبله . ولما خص عمر المرأة بعقاب خاص هو جعل الصداق فى بيت المال — وكان قد بنى هذا على أنها أكثر مسئولية من الرجل فى أمر عدتها — لم يلبث أن رجع عنه عندما أعلم برأى على فاستحسنه لأنه وجده قد روعى فيه ترتيب النتائج بحسب الوقائع المتقدمة ، أكثر مما روعى فيه التشديد فى العقاب . وربما رأى عمر أن التعزير بما رآه أولا كان قد أدى مهمته فى الزجر والعقاب حين قال على رأيه ، فرجع إليه . وهو فى هذا كله يتحرى مصالح الناس .

٣ - عقوبة شرب الخمر

حرمت الخمر بنص القرآن (١) ، لسكننا لانجد فيه عقوبة محددة لشاربها
فماذا نجد في السنة ؟ ولقد أتى النبي صلى الله عليه وسلم برجل قد شرب فقال :
اضربوه قال أبو هريرة : فمنا الضارب بيده ، والضارب ببعله ، والضارب
بشوبه (٢) .

وروى أبو يوسف : (جلد رسول الله صلى الله عليه وسلم أربعين ،
وأبو بكر الصديق أربعين ، وكلهما عمر بن الخطاب ثمانين .. وكل سنة (٣)) .
وروى البخاري ومسلم وأحمد : جلد النبي صلى الله عليه وسلم في الخمر
بالجريد والأنعام ، وجلد أبو بكر أربعين (٤) .

وروى البخاري وأحمد عن السائب بن يزيد قال : « كنّا نؤتى بالشارب
عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ، وفي إمرة أبي بكر ، وصدرأ من إمرة
عمر ، فنقوم إليه فنضربه بأيدينا ونهالنا وأرديتنا ، حتى كان صدرأ من
إمرة عمر بجلد فيها أربعين ، حتى عتوا فيها وفسقوا جلد ثمانين (٥) » . فإذا
نستخلص من كل هذه الروايات ؟

-
- (١) سورة المائدة : ٩٠ - ٩٢ وانظر تفسير القرطبي : ج ٦ ص ٢٨٦ - ٢٨٨ .
(٢) رواه أحمد والبخاري وأبو داود انظر : نيل الأوطار : ج ٧ ص ٣١٤ .
(٣) الخراج : ص ٩٩ وروى مسلم عن علي بن أبي طالب أنه قال ما رواه أبو يوسف
انظر : الأحكام لابن حزم : ج ٤ ص ١٥٧ ، ١٥٨ .
(٤) نيل الأوطار : ج ٧ ص ٣١٤ .

(٥) المرجع السابق . وبهذه الروايات المتتالية - المروية في أصح كذب السنة - لا يصح
ما ذكره الدكتور سليمان الطهاوي في حد الخمر من قوله : « لأن الله لم يفرض حداً للشارب ،
ولأن رسول الله صلى الله عليه وسلم - على الراجح - وكذلك أبو بكر ، لم ينزل عقاباً بشارب ! »
كتاب عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة ص ١٩٦ . ولست أدري من أين جاء
الدكتور الطهاوي بهذا الترجيح الغريب بالرغم من الروايات المتتالية في كتب السنن الصحيحة ؟
وبهذا أيضاً لا يصح ما ذكره الدكتور الطهاوي - بعد ذلك بسطور - من أن عمر بن
الخطاب هو الذي ضاع عقوبة الشراب أصلاً .

نرى في رواية أبي هريرة أن الرسول قال : اضربوه دون أن يحدد المقدار والكيفية ، وبهم يضرب . فمنهم الضارب بيده ، والضارب ببعله ، والضارب بثوبه . وفي رواية السائب بن يزيد أيضاً مثل ذلك ، ليس في عهد الرسول فقط ، بل في خلافة أبي بكر وصدرأ من عهد عمر ، حيث كان يؤتى بالشارب فيضربونه بأيديهم ونعالهم وأرديتهم ثم إن عمر جلد فيها أربعين بالتحديد ، حتى إذا عتوا فيها زادها إلى ثمانين وعلى هذه الرواية — بالإضافة إلى رواية أبي هريرة — نجد أن عمر هو الذي حدد العقوبة تحديداً مفصلاً ، حيث جعلها أربعين ثم ثمانين ، وحيث جعلها جلدأ (أى بسوط أو ما يشبهه) .

لكن في الرواية التي ذكرها أبو يوسف — وتؤيدها رواية ابن حزم عن مسلم عن علي — أن رسول الله صلى الله عليه وسلم جلد أربعين ، وجلد أبو بكر أربعين قبل عمر .

وفي رواية ذكرها البخاري ومسلم وأحمد أن الرسول جلد بالجرید والنعال (بدون تحديد العدد) وأن أبا بكر جلد أربعين .
وبهمنا أولاً أن نحدد العقوبة في عهد الرسول ، لأنها تمثل السنة . وبناء على مجموع هذه الرويات نجد أمامنا احتمالين :

الأول : أن الرسول لم يحدد مقداراً معيناً كما يؤخذ من رواية أبي هريرة والسائب بن يزيد .

والثاني أن الرسول جلد أربعين تحديداً . كما يؤخذ من رواية أبي يوسف وتؤيدها رواية مسلم عن علي .

فإذا أخذنا بالاحتمال الأول اعتبرنا عقوبة الشارب تعزيراً لا حداً . كما قال الشاطبي : (قال العلماء : لم يكن فيه في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم حد مقرر ، وإنما جرى الزجر فيه مجرى التعزير ^(١)) وهذا الاحتمال يؤيده

ما روى عن علي بن أبي طالب أنه قال : « ما كنت أقيم حداً على أحد فيموت فأجد في نفسي ، إلا صاحب الخمر فإنه لو مات وديته ، وذلك أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يسنه ^(١) » .

وإذا أخذنا الاحتمال الثاني اعتبرنا عقوبة الخمر حداً منذ عصر الرسول وأن مقدارها كان أربعين . فبأى الاحتمالين نأخذ ؟

لقد استشهد بكل من الأحاديث قوم من العلماء الذين يعتد برأيهم ، وعلمهم بالسنة . ومن هنا نجد أنه من التكلف والتجني أن نحاول — عن طريق الطعن في السند — ترجيح أحد الاحتمالين . فإننا إن فعلنا ذلك بقي هناك احتمال بأن ما رفضناه هو الصحيح ، ولأن الأمر يتصل بالسنة والرسول لا نستطيع أن نحمل على أنفسنا هذا العبء ، وبخاصة أن نتيجته غير يقينية .

فابن حزم — وهو عليم بالسنة ورجالها ، لاقتصراره على النصوص — يرى أن الحد كان أربعين منذ عصر النبي يقول : (وإنما جلد عمر الأربعين الزائدة تعزيراً ، كما صح عنه أنه إذا أتى بمن تتابع في الخمر جلدته ثمانين . وإذا أتى بمن لم يكن له منه إلا الوهلة ونحوها جلدته أربعين) ويقول : (وقد صح أن عثمان وعلياً وعبد الله بن جعفر بحضرة الصحابة — جلدوا في الخمر أربعين بعد موت عمر) . ويستشهد بحديث مسلم الذي قال فيه عن علي بن أبي طالب : جلد الرسول أربعين ، وأبو بكر أربعين ، وعمر ثمانين — وكل سنة . ثم يتشكك في صحة سند ما روى عن علي من أنه قال : ما كنت لأقيم حداً على أحد فيموت ، فأجد في نفسي إلا صاحب الخمر فإنه لو مات وديته وذلك أن رسول الله لم يسنه ^(٢) .

(١) رواه البخاري ومسلم وأحمد . وهو عند أبي داود وابن ماجه هكذا (. . لم يسن فيه شيئاً ، إنما قلناه نحن) انظر : نيل الأوطار : ج ٧ ص ٢٣١ .
(٢) انظر : الأحكام : ج ٤ ص ١٥٧ ، ١٥٨ .

وابن القيم يرى مثل ذلك فيقول : وعمر بن الخطاب قد تنوع تعزيره في الخنز ، فتارة يحلق الرأس ، وتارة بالنفي ، وتارة بزيادة أربعين سوطاً على الحد الذي ضربه رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو بكر ، وتارة بتحريق حانوت الخنز^(١) .

وقد رأى الشاطبي — كما سبق — أنه لم يكن في زمان الرسول حدم مقرر ونقل ذلك عن بعض العلماء الذين يثق فيهم .

وقال الشوكاني : (ولم يجمع الصحابة على مقدار معين ، ولم يثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم الاقتصار على مقدار معين ، بل جلد تارة بالنعال وتارة بالجريد وتارة بهما فقط ، وتارة بهما مع الثياب ، وتارة بالأيدي والنعال . والمنقول من المقادير في ذلك إنما هو بطريق التخمين ، ولهذا قال أنس في رواية له : نحو أربعين ،^(٢)) .

لن نلجأ إذن إلى طريق الطعن في سند بعض الروايات لاختار أحد الاحتمالين ، لأن أماننا طريقاً أيسر ، وربما كان أقرب إلى الصواب . وهو أن نقبل كل الروايات التي وردت في هذا الشأن عن عصر الرسول ونستطيع أن نفهمها على النحو التالي : بما لا شك فيه أن لشارب الخنز عقوبة هي الضرب والجلد . هذا ما تجمع عليه كل الروايات . لكن الرسول لم يحدد مقدار الضربات — أو الجلدات — في كل الحالات . فكان يأمر بالضرب فيقوم بذلك الحاضرون من الصحابة ، بعضهم بضربة بيده ، أو بنعله ، أو ثوبه أو بالجريد في حالات أخرى . ولم يثبت — على سبيل القطع — أن الرسول حدد مقداراً معيناً في كل الحالات ، كما أنه لم يحدد لهم بهم يضربون وإنما هو أمر عام مقصود به مطلق العقوبة والردع .

(١) أعلام الموقعين : ج ٢ ص ١٣٨ .

(٢) نيل الأوطار : ج ٧ ص ٣٢٠ .

ثم إن الصحابة بعد عصر الرسول صلى الله عليه وسلم ، حين أرادوا أن ينفذوا العقوبة — ورغبة منهم في متابعة الرسول تماماً وعلى وجه الدقة — تساءلوا عن عدد الضربات — أو الجلدات — في عصر الرسول ليضربوا مثلاً ، فقد روه بأربعين أو نحو أربعين . ومن ثم جلد أبو بكر أربعين . ومن هذا التقدير — الذى حدث قطعاً بعد عصر الرسول — جاءت الروايات التى روت أن الرسول (جلد أربعين ، وجلد أبو بكر أربعين) أو ليس الصحابة قدروا الضربات في عهد الرسول بنحو أربعين ؟ فمن هنا يستطاع أن يقال إنه جلد أربعين ، لكن هناك فرقاً دقيقاً بين الحالتين : أن يكون الرسول قد حدد أربعين في كل حالة على أنه حد مقرر كسائر الحدود وأن يكون الصحابة قدروا ما كان يحدث في عهد النبي بأربعين أو نحوها . والحالة الأولى لم تحدث قطعاً ، بدليل كل الروايات الأخرى الصحيحة ، وبخاصة روايتي أبي هريرة والسائب بن يزيد . والثانية هى التى حدثت . وهذا الفرق الدقيق — الذى لا يكاد يلمح — هو الذى أوجد نوعاً من التعارض الظاهري بين الروايات ، حيث لا تعارض في الحقيقة . يروى ابن رشد عن بعض العلماء أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يحد في ذلك حداً ، وإنما كان يضرب فيها بين يديه بالنعال ضرباً غير محدد . وأن أبا بكر شاور أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كم بلغ ضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم لشارب الخمر ؟ فقد روه بأربعين . وروى عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ضرب في الخمر بنعلين أربعين فجعل عمر مكان كل نعل سوطاً . وروى عن طريق آخر عن أبي سعيد الخدري ما هو أثبت من هذا ، وهو أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ضرب في الخمر أربعين . وروى هذا عن علي عن النبي صلى الله عليه وسلم عن طريق أثبت وبه قال الشافعي (١) .

(١) بداية المجتهد : ج ٢ ص ٣٧١ .

وعلى هذا نستطيع أن نقبل كل الروايات مجتمعة . بل إننا نستطيع أيضاً أن نقبل أن الرسول حدد أربعين في حالة أو اثنتين ، لكن ليس في كل الحالات كما تدل عليه باقى الروايات الصحيحة . ثم لانجد في هذا القبول ما يعارض تصورنا للأمر ، لأن تحديد الرسول مرة ، وتركه التحديد مرات — دليل قوى على أنه لم يكن هناك مقدار معين بمعنى الحد الشرعى الملزم فى كل الحالات . فكان الرسول يرى مرة أن ما فيه المصلحة فى حالة هو الضرب غير المحدد بالثياب أو بالنعال أو بالأيدى ، ويرى مرة أخرى أن المصلحة فى الضرب المحدد مرة بأربعين ، ومرة بالجريد ، وهكذا تبعاً لحالة الشارب . وعلى هذا نستطيع أن نقول أن تحديد الصحابة — أو بعضهم — ضرب الرسول بأربعين ، إنما جاء على أساس المرة أو المراتب التى رأى فيها الرسول تحديد أربعين أو نحوها .

وكيف يكون حداً مقررأ وقد ثبت أن الرسول أمر بمطلق الضرب دون أن يحدد لكل منهم المقدار الذى يجب أن يتوقف عنده ؟ أو ليست الزيادة على الحد تعدياً له ؟ كما أن النقصان عنه يخرج به عن حقيقة الحد .

على ضوء هذا التصور نستطيع أن نقبل كل ما روى فى هذا الشأن على أنه حديث صحيح . ونستطيع أيضاً أن نقبل ما روى عن على من أن الرسول جلد أربعين ، ثم ما روى من أنه لم يعين مقداراً لهذا الحد يطبق فى كل الحالات . ولنتأمل قول على فى الرواية التى أوردها ابن حزم « وكل سنة ، تعقياً على أن الرسول جلد أربعين ، وجلده أبو بكر أربعين . وجلده عمر ثمانين . ألا يشعر قوله هذا بأن الرسول حين جلد أربعين لم يحدد ذلك المقدار تحديداً التزم به فى كل موافقه ، وبالتالي لم يلتزم به المسلمون بعده ، وإلا فكيف تكون مجاوزة عمر له سنة هى الأخرى ؟ وهذه الرواية هى التى أوردها أبو يوسف أيضاً ، وفى آخرها أيضاً (وكل سنة) أى أن الرواية الوحيدة التى ذكرت عن على عن النبى أنه جلد أربعين بالتحديد ، إنما كانت

تعنى موقفاً أو حالة واحدة من حالات عدة ، وإلا فكيف جاز أن يكون عمل عمر هو الآخر سنة إذا كان الرسول قد التزم في كل مواقفه بالأربعين وهذا نقد داخلي للرواية في حد ذاتها ، فكيف إذا جمعنا إليها قول علي : إن الرسول لم يسن في الخمر مقداراً معيناً ؟ وإذا جمعنا إليها الروايات الأخرى عن أبي هريرة والسائب بن يزيد التي تدل بوضوح على أن الرسول لم يحدد مقداراً معيناً ؟

فإذا سلمنا بهذا وجب أن نقرر أن عقوبة الشارب في عهد الرسول لم تكن حداً مقرر العدد ، فهل كانت تعزيراً إذن ؟ لقد ذهب إلى ذلك بعض العلماء منهم الشاطبي كما سبق . لكننا نلاحظ هنا ظاهرة معينة ، هي أن عقوبة الشارب في عصر الرسول وأبي بكر وعمر وعثمان ، وغيرها من العصور التي طبقت فيها هذه العقوبة — كانت الجلد أو الضرب ، وإن حدث اختلاف في عدد الضربات . وهذه الظاهرة تجعلنا نتوقف كثيراً عند إطلاق وصف التعزير على هذه العقوبة لأن التعزير عقوبة غير محصورة في نوع واحد من العقاب ، حيث يترك أمرها للقاضي من حيث تقدير نوعها ومقدارها . فلم اقتصر عقوبة الخمر على مر العصور على الجلد ؟

لأنه ليستوقفنا هنا الإجماع المتوالى على تحديد عقوبة معينة من بين سائر العقوبات التعزيرية ، ومن ثم نرى أن الوصف الدقيق لعقوبة شارب الخمر هو : أنها عقوبة حددها الرسول بالضرب أو الجلد على وجه العموم ، لكنه لم يحدد مقدار الضربات بل تركه للقاضي يرى في كل حالة ما يتناسب معها . وبهذا تجمع بين العقوبة المحددة وغير المحددة ، فهي محددة في نوع العقاب ، غير محددة في مقداره .

يرى الشوكاني — الذي رأى فيما سبق أن الصحابة لم يجمعوا على مقدار معين ولم يثبت عن الرسول مقدار معين — أن ابن المنذر والطبري وغيرهما حكوا عن طائفة من أهل العلم أن الخمر لا حد فيها وإنما فيها التعزير . (م - ١٨ منهج عمر بن الخطاب)

واستدلوا بالأحاديث المروية عنه صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة من الضرب بالجريد والنعال والأردية .

(وأجيب بأنه قد انعقد إجماع الصحابة على جلد الشارب ، واختلافهم في العدد إنما بعد الاتفاق على ثبوت مطلق الجلد) أى أنهم اتفقوا على نوع العقوبة ، وهو الجلد واختلفوا في المقدار ، وهو العدد تبعاً لتقديراتهم للحالات المختلفة . ثم يقول الشوكاني :

(فالأول الاقتصار على ما ورد عن الشارع من الأفعال ، وتكون جميعها جائزة ، فأبها وقع فقد حصل به الجلد المشروع الذى أرشدنا إليه الرسول صلى الله عليه وسلم بالقول والفعل كما في حديث « من شرب الخمر فاجلدوه » فالجلد المأمور به هو الجلد الذى وقع منه صلى الله عليه وسلم ، ومن الصحابة بين يديه — ولا دليل يقتضى تحتم مقدار معين لا يجوز غيره (١) .

هذه هي عقوبة الخمر كما تصورها النصوص . ولا يعينني بعد ذلك أن أجيب عن هذا السؤال : هل كانت حداً أم تعزيراً ؟ لأننى لا أجد دليلاً شرعياً أو عقلياً يلزمنى بأن أطلق عليها وصف الحد أو وصف التعزير كما حدد الفقهاء معنيهما ؛ لأن فيما التحديد في نوع العقوبة وهو يجعلها شبيهة بالحدود ، وترك تحديد المقدار للقاضى وهو يجعلها أشبه بالتعزير . فلنسكتف بالقول بأنها عقوبة الخمر كما تؤخذ من مجموع النصوص .

لكن ما هي الظروف التي أدت بعمر إلى جعلها ثمانين ؟

روى الدارقطنى عن ابن عباس بسند متصل : « أن الشارب كانوا يضربون في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالأيدي والنعال والعصى . حتى توفى رسول الله فكان أبو بكر يجلدهم أربعين حتى توفى ، ثم كان عمر

من بعده يجلدهم كذلك أربعين حتى أتى برجل من المهاجرين الأولين وقد شرب فأمر به أن يجلد ، فقال : لم تجلدي ؟ بيني وبينك كتاب الله ؟ فقال عمر : وأى كتاب الله تجد ألا أجلك ؟

فقال له : إن الله تعالى يقول في كتابه (ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح فيما طعموا . . الآية)^(١) فأنا من الذين آمنوا و عملوا الصالحات ، ثم اتقوا و آمنوا ثم اتقوا و أحسنوا ، شهدت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بدرأ و أحداً و الخندق و المشاهد .

فقال عمر : ألا تردون عليه ما يقول ؟

فقال ابن عباس : إن هؤلاء الآيات أنزلن عذراً لمن غبر و حجة على الناس ، لأن الله تعالى يقول : (يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر و الميسر . . الآية) ، ثم قرأ حتى أنفذ الآية الأخرى ، فإن كان من الذين آمنوا و عملوا الصالحات ، فإن الله نهاه عن أن يشرب الخمر .

فقال عمر : صدقت ، ماذا ترون ؟

فقال علي رضي الله عنه : أنه إذا شرب سكر ، وإذا سكر هذى ، وإذا هذى أفترى و حد المفتري ثمانون جلدة . فأمر به عمر بجلد ثمانين^(٢) . وهناك رواية أخرى تذكر أن الذي تأول هذه الآية ، و جلده عمر هو قدامة بن مظعون^(٣) .

وروى ابن حزم فيما سبق أن عمر كان يجلد ثمانين لمن تتابع في الخمر و إلا جلد أربعين .

كما روى الصائب بن يزيد أن عمر جلد أربعين في صدر خلافته ، حتى عتوا فيها و فسقوا بجلد ثمانين .

(١) المائدة : ٩٣ .

(٢) تفسير القرطبي : ج ٦ ص ٢٩٧ ، ٢٩٨ .

(٣) المرجع السابق .

وروى أبو يوسف أنه أتى إلى عمر برجل قد شرب خمرًا في رمضان ،
فضربه ثمانين وعزره عشرين (١) .

ومن ثم ذهب الجمهور إلى أن عقوبة الشارب ثمانون ، ودليلهم تشاور
عمر والصحابة لما كثر في زمانه شرب الخمر ، وإشارة على عليه بأن يجعل
الحد ثمانين قياساً على حد الفرية . فإنه - كما قيل عنه - إذا شرب سكر ،
وإذا سكر هذى ، وإذا هذى افترى (٢) .

والروايات تجمع على أمرين :

الأول : أن عمر لم يفكر في زيادة العقوبة إلا بعد أن هانت الأربعون
عليهم فتحاقروا العقوبة ، وأقبلوا على الخمر ، وأكثروا منها ، وعتوا فيها
وفسقوا على حد تعبير السائب بن يزيد . ووصل الأمر ببعضهم إلى محاولة
التأول الخاطيء لآيات القرآن تبريراً لشربهم ، فخاف عمر من هذا
الاجترار أن يأخذ صورة جماعية ، فرأى أن يفكر - ومعه المسلمون -
في علاج حاسم سريع .

الثاني : أن عمر لم يجلد الثمانين إلا بعد أن استشار جمع الصحابة . فأشار
على - أو غيره من الصحابة - بأن يزيدوها إلى ثمانين . واستند إلى القياس
على الافتراء والقذف ووافقه جمهور الصحابة سكوتاً .

وقد تبين لنا أن هذه العقوبة لم يكن فيها مقدار معين لا ينبغي لأحد أن
يزيد عليه ، بل إن الأمر في مقدارها ترك للقاضي أو ولي الأمر . ولم يتفاهم
الأمر في خلافة أبي بكر - وكانت قصيرة شغل المسلمون في معظمها بحروب
الردة - إلى حد أن يفكر في زيادة العقوبة ، كما حدث بعد ذلك في عهد عمر .

(١) الحراج : ص ١٠٠ .

(٢) بداية المجتهد : ج ٢ ص ٣٧١ وقد روى قول على في زيادة عقوبة الشارب - مالك
بعناه . وفي بعض الروايات أن هذا كان قول عبد الرحمن بن عوف بعد أن كتب خالد بن
الوليد إلى عمر بن الخطاب : أن الناس قد أنهمكوا في الخمر واستخفوا العقوبة . فقال عمر
لن حوله : ما ترون ؟ فقال على : (أو غيره من الصحابة) ذلك . أخرجه الطبري والطحاوي
والبيهقي . انظر : نيل الأوطار : ج ٧ ص ٢٢٢ .

وعما لا شك فيه أن الأربعين الثانية تعزيز ، حتى على رأى القائلين بأن الأربعين الأولى حد . يقول الدكتور عبدالعزيز عامر : (إذا أخذنا بالآثار التي تفيد أن عقوبة الخمر على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم كانت مقدرة بأربعين — وهو الذى ذهب اليه الشافعى — فإن العقوبة فى هذه الجريمة على عهده صلى الله عليه وسلم تكون حداً لا تعزيراً ويكون ما بعد الأربعين تعزيراً لا حداً ، إذ أن للإمام أن يزيد على الحدود المقدرة إذا لم تكن رادعة للبعض ^(١) . وقد سبق القول بأننا لم نرفض هذه الآثار ، وإنما أخذنا بها مع الآثار الأخرى ، ولم نجد تعارضاً .

على أية حال فإن التكييف التشريعى للأربعين الثانية هو أنها تعزير ، استند إلى قياس ، ووفق عليه باجماع سكوته ، وقصد به تحقيق المصلحة العامة يقول الشاطبى : اتفق الصحابة على حد شارب الخمر ثمانين . وإنما مستندهم فيه الرجوع إلى المصالح ، والتمسك بالاستدلال المرسل . قال العلماء : لم يكن فيه فى زمان الرسول صلى الله عليه وسلم حد مقرر ، وإنما جرى الزجر فيه بجرى التعزير . ولما انتهى الأمر إلى أبى بكر قرر على طريق النظر بأربعين ، ثم انتهى الأمر إلى عثمان ^(٢) ، فتابع الناس ، فجمع الصحابة فاستشارهم ، فقال على : من سكر هذى ، ومن هذى افترى ، فأرى عليه حد المفترى ^(٣) . ثم يقول فى تفسير هذا القياس : ووجه إجراء المسألة على الاستدلال المرسل أن الصحابة ، أو الشرع ، يقيم الأسباب فى بعض المواضع مقام المسببات : والمظنة مقام الحكمة ، ^(٤) . يعنى مظنة الافتراء عند الشرب .

لكن ، هل اكتفى عمر بهذا النوع من التعزير ؟ لقد كان يضاعف التعزير كلما رأى الظروف تستوجب ذلك ، كما يروى أبو يوسف أنه أتى

(١) التعزير فى الشريعة الإسلامية : ص ١٦ .

(٢) لعله يقصد عمر ، كما يفهم من السياق الزمنى واللفظى ، وتدلل عليه باقى الروايات .

(٣) يعنى حد القذف وهو ثمانون . انظر سورة النور : الآية ٤ .

(٤) الاعتصام : ج ٢ ص ٢٩١ ، ٢٩٢ .

برجل قد شرب في رمضان ، فجلده الثمانين ثم عزره عشرين ، لانتهاك
حرمة الشهر . ويقول ابن القيم إن « التعزير لا يتقدر بقدر معلوم . بل هو
بحسب الجريمة في حينها ، ووصفها ، وكبرها ، وصغرها ، ثم يروى عن عمر
تعزيراته في الخمر ، من حلق الرأس ، والنفي ، وزيادة الأربعين ، وتحريق
حانوت الخمر (١) .

وكان كل هذا — وأكثر منه — من حقه ما دام في سبيل المصلحة
العامّة . وهذا يقودنا إلى سؤال آخر هو : هل يلتزم الناس في عصورهم
المختلفة — ومنها عصرنا الحديث — بالثمانين التي أقرت في عهد عمر ؟
هنا نعود إلى ما سبق أن روينا عن ابن حزم من أنه صح أن عثمان
وعلياً وعبد الله بن جعفر — بحضرة الصحابة — جلدوا في الخمر أربعين
بعد موت عمر . وهو دليل على تغير المقدار بتغير ظروف الناس . وهذا
ينطبق على كل عصر ، مع ملاحظة أن تكون العقوبة ابتداءً هي الجلد ،
لإلزام المسلمين بما تكرر وقوعه في عصر الرسالة ، أما المقدار فيحدد
بما يحقق مصالح الناس . ولولى الأمر بعد ذلك أن يعزر الشارب بما يراه من
سائر التعزيرات التي تضاف إلى العقوبة الأصلية وهي مطلق الجلد . وإجماع
الصحابة على الجلد باعتباره العقوبة الرئيسية الملزمة يجب أن يمتد زمنياً ،
في صورة إجماع أجيال المسلمين المتعاقبة على الالتزام بنوع عقوبة شرب
الخمر التي أقرها الرسول . ويجب ألا تقل العقوبة عن الأربعين التي وردت
في حديث على عن النبي صلى الله عليه وسلم ، مما طبقه الرسول في عصر الرسالة
مرة على الأقل لأن المسلمين — في أي عصر — أن يكونوا أكثر التزاماً
لأوامر الله من الصحابة في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم (٢) .

وقد يثار في مثل هذا الموضع ، وغيره من مواضع العقوبات التعزيرية ،

(١) أعلام الموقعين ٢ ج ١ ، ١٣٧ ، ١٣٨ .

(٢) مما يجدر الإشارة إليه هنا أن بعض الدول الأوروبية فسكت في النصف الثاني من القرن
العشرين — في تطبيق عقوبة الجلد على بعض الجرائم والمخالفات . مما لا يتسع المجال لتفصيله .

ما روى عن الرسول من أنه قال : « لا يجلد أحد أحدًا فوق عشرة أسواط إلا في حد من حدود الله تعالى » (١) فكيف زاد عمر في التعزير عنها ؟

وقد أجيب عن هذا بما يرويه ابن فرحون : (قال المازري : وتناول أصحابنا الحديث على أنه مقصور على زمنه صلى الله عليه وسلم ، كان يكفي الجاني منهم هذا القدر ، وتألوله على أن المراد بقوله (في حد) أى في حق من حقوق الله تعالى ، وإن لم يكن من المعاصي المقدر حدودها ، لأن المعاصي كلها من حدود الله تعالى) ثم يروى ابن فرحون — كدليل على تغير مقدار العقوبات التعزيرية بتغير الناس وما يردعهم — أن مالسكا عزز رجلا بضربه أربعمائة (٢) .

هذه عقوبة شرب الخمر ، والظروف التي أدت إلى زيادة مقدارها في خلافة عمر . لكن ما هي الخمر ؟

يروى القرطبي أنه ثبت بالنقل الصحيح « أن عمر بن الخطاب — وحسبك به عالماً باللسان والشرع — خطب على منبر النبي صلى الله عليه وسلم فقال : يا أيها الناس ، ألا إنه قد نزل تحريم الخمر يوم نزل وهي من خمسة ، من العنب ، والتمر ، والعسل ، والحنطة ، والشعير . والخمر ما خامر العقل (٣) » . ويعقب القرطبي بقوله : (وهذا أبين ما يكون في معنى الخمر ، يخطب به عمر ، بالمدينة ، على المنبر ، بمحضر جماعة من الصحابة ، وهم أهل اللسان ، ولم يفهموا من الخمر إلا ما ذكرناه) (٤) .

ونضيف إلى قول عمر أنه يلحق بالخمر كل ما غيب العقل وخامره قليله وكثيره ، استناداً إلى المشاركة في العلة .

(١) انظر : صحيح البخارى : كتاب المحاربين من أهل الكفر والردة ، وبصرة الحكم لابن فرحون ج ٢ ص ٢١٥ .

(٢) تبصرة الحكم : ج ٢ ص ٢١٥ .

(٣) تفسير القرطبي : ج ٦ ص ٢٩٤ وانظر : البخارى كتاب الأشربة .

(٤) تفسير القرطبي : ج ٦ ص ٢٩٤ وانظر : البخارى : كتاب الأشربة .

٤ — قتل الجماعة بالواحد

قال تعالى : « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين... » (١) ، وقال : « كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد » (٢) .
 فإزهاق نفس القاتل مقابل نفس المقتول . لكن ، ما الحكم إذا اجتمعت
 أكثر من نفس على إزهاق نفس واحدة ؟ وكيف يتحقق معنى النفس بالنفس
 عند القصاص من هذه الألفاظ القاتلة ؟

روى مالك والشافعي أن عمر بن الخطاب قتل نفراً — خمسة أو سبعة —
 برجل واحد قتلوه غيلة . وقال : « لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم
 جميعاً » (٣) .

وروى الجصاص أنه ثبت عن عمر قتل جماعة رجال بالمرأة الواحدة ،
 من غير خلاف ظهر من أحد نظرائه ، مع استفاضته ذلك وشهرته عنه .
 ومثله يكون إجماعاً (٤) .

أزهق عمر النفوس القاتلة بنفس واحدة إذن ، فهل خالف معنى التساوي
 في القصاص في النصين السابقين ؟

ذهب داود الظاهري — ومن وافقه — إلى أنه لا تقتل الجماعة بالواحد ،
 عملاً بالتساوي المفهوم من ظاهر الآيتين السابقتين (٥) . وقال القرطبي
 في تفسير مقابلة النفس بالنفس ، والرد على هذا الرأي : (والجواب أن
 المراد بالقصاص في الآية قتل من قتل كائناً من كان ، رداً على العرب التي

(١) المائدة : ٤٥

(٢) البقرة : ١٧٨ .

(٣) الموطأ : ج ٢ ص ١٨٨ والأم : ج ٦ ص ١٩ .

(٤) أحكام القرآن : ج ١ ص ١٦٢ ، ١٦٣ . وراجع أيضاً : المغني ج ٧ ص ٦٧٢ .

(٥) انظر : بداية المجتهد : ج ٢ ص ٣٣٤ ، ٣٣٥ .

كانت تريد أن تقتل بمن قتل من لم يقتل ، وتقتل في مقابلة الواحد مائة
افتخاراً واستظهاراً بالجاه والمقدرة ، فأمر الله سبحانه بالعدل والمساواة ،
وذلك بأن يقتل من قتل (١) .

وعلى هذا نقول : إن النص القرآني في القصاص قصد به تقرير أصل
من الأصول العامة التي جاء بها التشريع الإسلامي ، وهو العدل المطلق في
كل المواقف . ولأن العرب كانوا يقتلون غير القاتل من أقربائه ، ويسرفون
في ذلك إظهاراً للمنعة ، وفي هذا من الظلم والجور وإزهاق النفوس البريئة
ما فيه - فقد جاء القرآن مقررأ أن النفس المذنبه وحدها هي التي يقع
عليها القصاص .

ثم إننا إذا جئنا إلى الأنفس التي اجتمعت على إزهاق نفس واحدة ،
فإن كلا منها نفس مذنبه ، إذ اشتركت اشتراكاً مؤثراً في الجريمة . ومن ثم
ينطبق على كل منها أنها نفس قاتلة أخذت بالذنب المقتولة . وهكذا
لا ينظر إلى وحدة النفس المقتولة وتعدد النفوس القاتلة ، إنما ينظر إلى الإثم
والجناية والتعدي . أو ليس كل منهم ينطبق عليه وصف القاتل لا شراكة
في القتل ؟

والنصوص الإسلامية كلها تراعى في العقوبات فكرة التعدي والجور ،
دون أن تنظر إلى محل التعدي من حيث انفراد أو تعدده . فإذا اشترك
عشرة رجال في الزنا بامرأة واحدة فهم زناة ، تماماً كما لو زنى كل منهم
بامرأة معينة ، وإذا اشتركوا في شرب دن من الخمر فهم شاربون ، تماماً
كما لو شرب كل منهم دنا أو عشرة دنان ، وإذا اشتركوا في سرقة مال رجل
واحد فهم سراق ، كما لو سرق كل منهم رجلاً معيناً .

وعلى هذا يعتبر ما فعله عمر - ووافق عليه الصحابة ، بما يسميه

(١) تفسير القرطبي : ج ٢ ص ٢٣٢ .

الخصاص إجماعاً — اتباعاً منه لما روعى في العقوبات الإسلامية من فكرة التعدي ، دون نظر منه إلى ما قد يفهمه بعض من يتمسكون بحرفية الألفاظ . وبخاصة إذا كان فهمهم مؤدياً إلى إهدار دماء المعتدى عليهم ، والإضرار بالمصالح العامة .

وقد سبق أن هدف عمر من تطبيق التشريع كان تحقيق مصلحة الناس في عهدة بما يتمشى مع النصوص . وقتل الجماعة بالواحد طريق من الطرق التي اتبعها للوصول إلى هذا الهدف . فإذا كان النص في القرآن يتسع للقصاص من كل نفس انطبق عليها وصف القتل ، سواء انفردت به أم اشتركت فيه ، بالنظر إلى فكرة التعدي ، وإذا كان التشريع الإسلامي في العقوبات قد راعى هذه الفكرة ، وإذا كان هذا محققاً لمصالح الناس العامة — فقد كان من حق عمر أن يقتل الجماعة بالواحد . أما أن تقتل الجماعة بالواحد كان — وما يزال — محققاً لمصلحة الجماعة فهذا ما لا يخالف فيه أحد ، لأن عدم القصاص منهم يكون حافزاً لمن يريد أن يقتل إنساناً بأن يشرك معه آخر — أو آخرين — كي ينجو من القصاص . وبهذا يبطل معناه وهدفه في قوله تعالى : **وَأَكْم فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ** ، ^(١) وهي الآية التي تلت مباشرة آية قتل الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى . فكيف يتمسك بعض الناس بما يفهمونه من ظاهر آية ليبتلوا الهدف الأصلي الذي تبينه الآية التي تليها ؟ وإذا اجتمعت نصوص القصاص مع المصلحة العامة على شيء واحد فيجب ألا ينظر إلى غيره .

قال القرطبي : (ولو علم الجماعة أنهم إذا قتلوا الواحد لم يقتلوا ، فتعاون الأعداء على قتل أعدائهم بالاشتراك في قتلهم . وبلغوا الأمل من التشفى . ومراعاة هذه القاعدة أولى من مراعاة الألفاظ ^(٢)) .

(١) البقرة : ١٧٩ .

(٢) تفسير القرطبي : ج ٢ ص ٢٣٣ .

وقد نظر معظم دارسى هذه المسألة افكرة تحقيقها للمصلحة (١) ، وسدّها للذريعة ، وإلى جانب هذا نرى أنها تستند إلى ما فهمه عمر من نص آيات القصاص من حيث انطباق وصف القاتل على كل من اشترك فى القتل ، فنفسه بالنفس المقتولة ونفس شريكه بالنفس المقتولة ، دون نظر إلى توحد هذه النفس وتعدد نفوس القتاتلين .

ولم يثبت عندنا — كما ذكره الجصاص — مخالفة أحد من الصحابة لعمر فى هذا ، وقد وافقه فيما بعد جمهور فقهاء الأمصار ، ومنهم مالك وأبو حنيفة والشافعى والثورى وأحمد وأبو ثور وغيرهم (٢) . ومن البديهى أن هذه المسألة لم يكن لها نظير فى عهد الرسالة .

(١) انظر : أعلام الموقعين : ج ٣ ص ١٢٥ والاعتصام : ج ٢ ص ٣٠٢ وبداية المجتهد ج ٢ ص ٣٣٤ ، ٣٣٥ ويقول ابن رشد (فعمدة من قتل بالواحد الجماعة النظر إلى المصلحة ، فإنه مفهوم أن القتل لما شرع لئى القتل كما نبه عليه السكتاب فى قوله تعالى « ولكم فى القصاص حياة يا أولى الألباب » . وإذا كان ذلك كذلك فلو لم تقتل الجماعة بالواحد لنذرع الناس بأن يعتمدوا قتل الواحد بالجماعة » .

(٢) انظر المراجع السابقة .

٥ - العفو عن جزء من الدم

قال تعالى : (كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى فمن عفى له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة) (١) . وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال عام الفتح : « من قتل له قتيل فهو بخير النظرين ، إن أحب أخذ العقل ، وإن أحب فله القود ، وقال : « من قتل له قتيل فله أن يقتل ، أو يعفو ويأخذ الدية ، (٢) .

وهذا الحديث صريح في أن لولى الدم أن يعفو عن القود ليأخذ الدية لكن ما الحكم إذا كان للدم أولياء وعفا أحدهم - أو بعضهم - دون أن يعفو الباقيون ؟ حدث هذا أول ما حدث في خلافة عمر بن الخطاب . حيث روى أنه أتى برجل قتل عمدا فأمر بقتله ، فعفا بعض الأولياء فأمر بقتله ، فقال له عبد الله بن مسعود : كانت النفس لهم جميعاً فلما عفا هذا أحيا النفس ، فلا يستطيع أخذ حقه حتى يأخذ حق غيره . قال عمر : فما ترى ؟ قال : أرى أن تجعل الدية في ماله وترفع عنه حصّة الذى عفا .

قال عمر : وأنا أرى ذلك . ويروى محمد بن الحسن الشيباني أن هذا رأيه هو ورأى أبى حنيفة (٣) ، ونرى أن نص القرآن يؤيد ما فعله عمر ، لأنه بالرغم من أن التأويلات تعددت في تفسير (العفو) في الآية السابقة ، فإنها تنسع لمعنى ترك الدم ، وقد ذكر هذا في تأويل الآية (٤) . ومن ثم

(١) البقرة : ١٨٧ .

(٢) انظر : تفسير القرطبي : ج ٢ ص ٢٣٣ والأم : ج ٦ ص ٨ وأحكام القرآن للجصاص ج ١ ص ١٨٠ .

(٣) الآثار : ص ١٠٣ ، والمغنى ج ٧ ص ٧٤٣ - ٧٤٤ وانظر تاريخ الفقه الإسلامى للدكتور محمد يوسف موسى ص ٧٩ .

(٤) انظر : تفسير القرطبي : ج ٢ ص ٢٣٤ .

نستطيع أن نفهمها — بالإضافة إلى حديث التخيير السابق — على أن القصاص حق أصلي لولى الدم ، فإذا عفا عن شيء منه وجب أن يؤدي إليه القاتل الدية بإحسان . ويكون معنى الآية مطابقاً لما في الحديث السابق .

فإذا قيل : إن معنى العفو في الآية والحديث هو العفو الكامل عن كل الدم ، أما هنا فقد عفا من يملك بعضه فقط ، ولم يعف الباقي ، فلا يعتبر عفواً عن كل الدم . إذا قيل هذا فإننا نرجع إلى نص الآية فنجد فيها حرف الجر (من) الذي يفيد معنى التبعية ، ونجد أيضاً لفظ (شيء) بهذا التنكير الذي يعنى أى شيء ، مما يدخل بعض الدم فيه . فنص الآية إذن يدل على الرجوع إلى الدية إذا عفى عن شيء من الدم . . ولا شك أن عفو بعض الأولياء مما يدخل تحته . ومن هنا راجع عمر نفسه بعد كلام ابن مسعود فقال : وأنا أرى ذلك ، أى الرجوع إلى الدية . ولعل عدم وقوع هذه المسألة من قبل هو الذى جعله يفكر ويراجع نفسه قبل أن يصل إلى هذا الحكم .

وكان فعل عمر مبنيًا على فهمه لما في الآية والحديث معاً . ولنا أن تؤيد هذا الرأى بالدليل العقلى فى كلام ابن مسعود ، لأن النفس ليست بما يتجزأ فى الواقع كالأمال مثلاً ، وعفو أحد الأولياء عن حقه فيها يجعل القصاص مستحيلاً ، لأنه يؤدي إلى إهدار الجزء الذى عفا عنه صاحبه . وهو ظلم ، ومخالفة لمعنى التخيير فى الحديث ومعنى التبعية المفهوم من الآية . ومن ثم قال الشافعى إنه إذا كان للدم وليان لها القصاص : فعفا عن القصاص أحدهما فقد بطل القصاص عنه وهو على حقه من الدية ، إلا إذا عفا عن الدية أيضاً . فلو كان للمقتول وليان فعفا أحدهما عن القصاص لم يكن للباقي إلا الدية ، (١) . فهذا العفو يؤدي إلى حكمين : الأول : استحالة القصاص . والثاني : وجوب الدية إلا إذا عفا عنها أيضاً . وقد وافق أكثر الفقهاء على قول عمر هذا (٢) .

(١) انظر الأم : ج ٦ ص ١١ .

(٢) راجع مثلاً : المغنى ج ٧ ص ٧٤٣ .

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

www.moswarat.com

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

القسم الثالث
الزواج والطلاق

١ - نكاح المتعة

عندما توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن هناك شيء يبيح العلاقة بين الرجل والمرأة الحرة إلا عقد النكاح بصورته الشرعية ، المحتاجة لولي وشاهدين ، بما يترتب عليها من عدة وميراث ونسب . ولم تنزل كل تشريعات الأسرة بنزول أول آية من القرآن ، إنما اقتضى الأمر سنوات كانت النصوص تنزل فيها مرتبطة بالأحداث . على ما هو معروف من تدرج التشريع الإسلامي ، وارتباطه بمصالح الناس ، واختلاف هذه المصالح باختلاف البيئات .

وفي ظروف خاصة أباح الرسول صلى الله عليه وسلم للمسلمين نوعاً آخر من العلاقة بين الرجل والمرأة ، هو ما يسمى بنكاح المتعة . وهو العلاقة المؤقتة بمدة معينة تنتهي بانتهائها ولا يترتب عليها ما يترتب على النكاح الشرعي من العدة والميراث والنسب ^(١) . أما هذه الظروف الخاصة فقد كانت تدخل في باب الضرورة الشديدة . قال ابن مسعود : كنا نغزو مع الرسول صلى الله عليه وسلم ليس معنا نساء . فقلنا : ألا نختصم ؟ فنهانا عن ذلك ، ثم رخص لنا بعد أن ننكح المرأة بالثوب إلى أجل ^(٢) . ولا شك أن تفكير بعض المسلمين في الاختصاص دليل قوياً على مقدار هذه الضرورة الشديدة .

وبعد هذه الرواية أجمعت باقي الروايات عن الرسول صلى الله عليه وسلم على أنه نهى عن نكاح المتعة وبالغ في هذا النهي . ومن بينها نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن نكاح المتعة وقال : أيها الناس ، إني كنت قد أذنت لكم في الاستمتاع

(١) انظر : أحكام القرآن للجصاص : ج ٢ ص ١٨١ .

(٢) رواه البخاري ومسلم وأحمد انظر : نيل الأوطار : ج ٦ ص ٢٦٩ وتفسير القرطبي

من النساء . وإن الله قد حرم ذلك إلى يوم القيامة ، فمن كان عنده منهن شيء فليخل سبيله ، ولا تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً ، (١) .

وقال علي بن أبي طالب : « نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن نكاح المتعة زمن خير ، (٢) .

وروى أن النبي « نهى في حجة الوداع عن نكاح المتعة ، (٣) .

وروى مالك عن علي بن أبي طالب أن النبي « نهى عن متعة النساء يوم خير ، وعن أكل لحوم الحرم الإنسية ، (٤) .

وروى أن الرسول قال في غزوة تبوك : « إن الله تعالى حرم المتعة بالطلاق والنكاح والعدة والميراث ، (٥) .

وقد تعددت الروايات في تحديد الزمان الذي حرم فيه النبي متعة النكاح أهو يوم خير ، أم يوم حجة الوداع ، أم يوم غزوة تبوك ، أم يوم الفتح ، أم حرمها في عمرة القضاء ، أو في عام أوطاس (٦) . وهذا التعدد في الروايات لا يطعن في أصل التحريم ، بل هو كما يقول الجصاص : (فلم يختلف الرواة في التحريم ، واختلفوا في التاريخ . فسقط التاريخ وكأنه ورد غير مؤرخ ، وثبت التحريم لاتفاق الرواة عليه) (٧) .

فالمهم إذن هو ما أجمعت عليه الروايات كلها ، وهو التحريم الذي كان آخر ما ورد في سنة النبي عن نكاح المتعة . ويمكننا أن نقبل كل هذه

(١) رواه أحمد ومسلم انظر : نيل الأوطار : ج ٦ ص ٢٦٩ .

(٢) رواه البخاري ومسلم وأحمد انظر : نيل الأوطار : ج ٦ ص ٢٦٩ .

(٣) رواه أحمد وأبو داود انظر : المرجع السابق .

(٤) الموطأ : ج ٢ ص ٢١ يعني : الحرم المستأنسة .

(٥) أحكام القرآن : ج ٢ ص ١٨٢ .

(٦) انظر بداية المجتهد : ج ٢ ص ٤٨ .

(٧) أحكام القرآن : ج ٢ ص ١٨٣ .

الروايات ، على أن النبي قد كرر النهي عنها في كل هذه المناسبات ، لأهمية الموضوع ، وليعلم من ربما غاب في مناسبة منها . قال القرطبي (ويحتمل أنه لما كانت عادة النبي صلى الله عليه وسلم تكرير مثل هذا في مغايزه وفي المواضع الجامعة - ذكر تحريمها في حجة الوداع لاجتماع الناس ، حتى يسمعه من لم يكن سمعه ، فأكد ذلك حتى لا تبقى شبهة لأحد يدعى تحليها ، ولأن أهل مكة كانوا يستعملونها كثيرا) (١) .

أصبح الأمر إذن قبيل وفاة الرسول وبعد ذلك كما يروى الشوكاني (الروايات كلها متفقة على أن زنى إباحة المتعة لم يطل ، وأنه حرم ، ثم أجمع السلف والخلف على تحريمها إلا أن لا يلتفت إليه من الروافض) (٢) .

وبهذا لا يصح ما ذكره الدكتور سليمان الطماوى من أن عمر بن الخطاب هو الذى حرم نكاح المتعة بعد أن أباحه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، حيث يقول فى مجال ذكر بعض اجتهادات عمر : « عمر يحرم زواج المتعة : وهو الزواج بنية التوقيت . وكان معروفاً فى الجاهلية ، وأبىح فى عهد الرسول ، ثم حرمه عمر » (٣) . مما يفهم منه أن عمر بن الخطاب حرم - بمجرد اجتهاده - شيئاً أباحه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وليس هذا بصحيح إنما كان عمر متبعاً لسنة الرسول حين نهى عن المتعة فى خلافته ، وأكد هذا النهى ، وهدد بوجع من يقدم عليها ، على أساس أنها زنى غير مشروع . فقال : « لا أوتى برجل تزوج متعة إلا غيبته تحت الحجارة » (٤)

(١) تفسير القرطبي : ج ٥ ص ١٣١ ، ١٣٢ .

(٢) نيل الأوطار : ج ٦ ص ٢٧١ .

(٣) عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة ص ٢٠٤ . وينفى أن نفيه أيضاً على أن بعض كبار الفقهاء يرى أن مجرد نية التوقيت الباطنة عند الزوجين أو أحدهما لا تجعل الزواج نكاح متعة ما لم يصرح أحدهما بهذه النية عند العقد . راجع مثلاً : الأم ج ٧ ص ٢٧٠

(٤) تفسير القرطبي : ج ٥ ص ١٣٢ .

وقال : « لا أوتي برجل نكح امرأة إلى أجل إلا رجته ^(١) » . وقال :
متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا أنهى عنهما وأعاقب
عليهما ، يعنى متعة النكاح ومتعة الحج . وسوف نبحث فى هذا الباب
ما يتصل بمتعة الحج ، أما متعة النكاح فإن نهى عمر عنها تبع لنهى الرسول
المتكرر . وقد صرح عمر فى حديث طويل مع عمران بن سودة بأن
رسول الله صلى الله عليه وسلم أحلها فى زمان ضرورة ، ثم رجع الناس إلى
السعة ، ثم لم أعلم أحدا من المسلمين عمل بها ، ولا عاد إليها . فالآن من شاء
نكح بقبضة ، وفارق عن ثلاث بطلاق ^(٢) .

وكان مقتضى نهى الرسول ثم نهى عمر أن ينتهى أمر المتعة والحديث
عنها بين المسلمين على اعتبار أنها أبيضحت للضرورة الشديدة ، ثم نهى عنها ،
ونسخت بالأحكام التفصيلية للزواج والميراث والعدة فى النصوص
الإسلامية . إلا أن هناك شبهتين تتصلان بالمسألة ، وأعنى ما روى عن جابر
ابن عبد الله ، وما روى عن ابن عباس .

فيروى عن جابر بن عبد الله أنه قال : تمتعنا على عهد رسول الله صلى الله
عليه وسلم وأبى بكر ونصفا من خلافة عمر ، حتى نهانا عنها عمر ^(٣) .
فكيف يتفق هذا مع نهى الرسول المتكرر عنها فى المواقف السابقة ؟ إنه
لبعيد كل البعد — كما قال الشوكانى — أن يجمل جمع من الصحابة النهى
المؤبد ، الصادر عن الرسول ، فى جمع كثير من الناس ، ثم يستمروا على ذلك
حياته وبعد موته ، حتى نهاهم عمر !

(١) أحكام القرآن : ج ٢ ص ١٨٧ .

(٢) تاريخ الطبرى : ج ٤ ص ٢٢٥ ، والقبضة (بضم القاف وفتحها) : ما يقبض من
شئ (انظر القاموس المحيط) يعنى من شاء تزوج بمسمى تقبضه الزوجة ثم له ثلاث تطليقات
بعد ذلك ، وهو صورة النكاح الشرعى .

(٣) بداية المجتهد : ج ٢ ص ٤٨ ، ونيل الأوطار : ج ٦ ص ٢٧٤ .

(وقد أجيب عن حديث جابر هذا بأنهم فعلوا ذلك في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ، ثم لم يبلغه ^(١) النسخ حتى نهى عنها عمر ، فاعتقد أن الناس باقون على ذلك لعدم الناقل . وكذلك يحمل فعل غيره من الصحابة ، ولهذا ساغ لعمر أن ينهى ، ولهم الموافقة .

(وهذا الجواب — وإن كان لا يخلو من تعسف — ولكنه أوجب المصير إليه حديث سيرة الصحيح بالتحريم المؤبد ^(٢) . وعلى كل حال فنحن متعبدون بما بلغنا عن الشارع ، وقد صح لنا عنه التحريم المؤبد . ومخالفة طائفة من الصحابة له غير قاذحة في حجيته ، ولا قائمة لنا بالمعذرة عن العمل به . كيف والجمهور من الصحابة قد حفظوا التحريم ، وعملوا به ، ورووه لنا ، حتى قال ابن عمر فيما أخرجه عنه ابن ماجة بإسناد صحيح : أن الرسول صلى الله عليه وسلم أذن لنا في المتعة ثلاثا ثم حرمها ، والله لا أعلم أحدا تمتع وهو محصن إلا رجته بالحجارة . وقال أبو هريرة فيما رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم : هدم المتعة الطلاق والعدة والميراث — أخرجه الدارقطني وحسنه الحفاظ ^(٣) .

وبما لا شك فيه أن عمل بعض الصحابة بما يخالف سنة الرسول ، خلفاتها عليهم ، لا يعتبر حجة تطعن في هذه السنة الثابتة بطرق متعددة صحيحة . ثم إن جمهور الصحابة لم يعترضوا على عمر حين نهى عنها وهدد بالرجم ، فلم ينكر عليه هذا القول منكر ، لا سيما في شيء قد علموا بإباحته من قبل ،

(١) يعنى جابر بن عبد الله .

(٢) يقصد الحديث الذى أوردناه فى النهى ، وفيه جملة (وإن الله قد حرم ذلك إلى يوم القيامة) .

(٣) ليل الأوطار : ج ٦ ص ٢٧٤ .

فلا بد أنهم قد علموا بحظره ^(١) . وإلا فكيف يقبلون أن يحرم عمر ما أحله الرسول ؟

وهذا كله على فرض صحة حديث جابر هذا . وهناك احتمال ألا يكون صحيحاً على أساس النقد الداخلي لمضمونه . إذ أنه يتعسر علينا أن نفهم كيف أن جمعاً من الصحابة تمتعوا بعد نهى الرسول المتكرر عن المتعة ، ألم يكن فيهم واحد علم نهى الرسول فبلغهم ؟ ثم ألم يعلم أحد الذين حضروا نهى الرسول بتمتعهم بعده فأخبرهم ؟

وعلى كل حال ليس هناك ما يجعلنا نترك سنة الرسول الصحيحة ، ونهى عمر القاطع لاعتقاد أى إنسان أو عمله ، كأننا من كان هذا ما يتصل بما روى عن جابر بن عبد الله .

أما ما روى عن ابن عباس فإنه يتضمن نوعاً من الاضطراب والتعدد . فقد روى عنه :

١ - أنه كان يبيح المتعة بتأويل آية دفا استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن فريضة ^(٢) . وروى أنه كان يقرؤها : فما استمتعتم به منهن إلى أجل مسمى ^(٣) .

٢ - وروى عنه أنه جعلها بمنزلة الميتة ولحم الخنزير والدم ، وأنها لا تحل إلا لمضطر . وروى عنه أنه قال : ما كانت المتعة إلا رحمة من الله رحم بها أمة محمد ، ولولا نهى محمد عنها ما اضطرت إلى الزنا إلا شق ^(٤) .

٣ - وروى عنه الرجوع إلى القول بتحريمها . قال ابن العربي : (وقد كان ابن عباس يقول بجوازها ، ثم ثبت رجوعه عنها ، فانهقد

(١) انظر : أحكام القرآن للجصاص : ج ٢ ص ١٨٤ ، ١٨٥ .

(٢) النساء : ٢٤ .

(٣) أحكام القرآن للجصاص : ج ٢ ص ١٨٠ ، وبداية المجتهد : ج ٢ ص ٤٨ .

(٤) المرجعان السابقان .

الإجماع على تحريمها ، فإذا فعلها أحد رجم في مشهور المذهب ^(١) . وقال الجصاص : (ولا نعلم أحداً من الصحابة روى عنه إباحة المتعة إلا ابن عباس ، وقد رجح عنه حين استقر عنده تحريمها بتواتر الأخبار من جهة الصحابة ^(٢)) .

وينبغي أن نقف قليلاً عند هذه الروايات المختلفة . فأما الرواية الثالثة التي تحكى رجوعه عن القول بحلها فلا إشكال فيها ، لأنها تتمشى مع نهى الرسول ونهى عمر عنها . ويفسر قوله الأول عندئذ على أساس عدم عليه بنهى الرسول القاطع عنها ، أو على أنه كان يتأول فيها — مع عليه بالنهى — نوعاً من التأويل بالعلة كما سيأتى ، ثم رجح عنه حين تيقن من فساد هذا التأويل . وفي قول الجصاص السابق (. . لا نعلم أحداً من الصحابة . .) دليل على أن العلماء الأقدمين نظروا إلى حديث جابر بن عبد الله السابق على أنه عدم معرفة منه لنهى الرسول أو على أنهم رفضوا التسليم بصحته أصلاً .

وأما الرواية الأولى التي قررت أنه كان يبيحها بتأويل آية دفعا استمتعتم به منهن ، وبقرائه فيها (إلى أجل مسمى) ، فإن الأستاذ محمد تقي الحكيم أستاذ الأصول والفقه المفقار بكلية الفقه بالنجف الأشرف يروى أيضاً أن هذه الآية نزلت في الزواج المؤقت ويستدل بما روى من قراءة ابن عباس وأبي وابن جبير بزيادة (إلى أجل مسمى) بحيث تصبح الآية : فما استمتعتم به منهن إلى أجل مسمى فآتوهن أجورهن فريضة . ويكون الزواج المؤقت — على أساس هذه الدعوى — مما شرع بنص القرآن . ويرى على هذا أن نكاح المتعة يساهم في حل مشكلات الجنس المعاصرة عند الشباب ^(٣) .

(١) انظر : تفسير القرطبي : ج ٥ ص ١٣٢ ، ١٣٣ .

(٢) أحكام القرآن : ج ٢ ص ١٨٤ .

(٣) الزواج المؤقت ودوره في حل مشكلات الجنس ص ٣١ ، ٣٢ .

وقد بحث الدكتور مصطفى زيد هذه القراءة ، وما يترتب عليها من الدعوى ، فقال : (أما قراءة أبي وابن عباس وابن جبير ، فما استمتمت به منهم إلى أجل مسمى ، - فقراءة بخلاف ما جاءت به مصاحف المسلمين ، وغير جائز لأحد أن يلحق في كتاب الله تعالى شيئاً لم يأت به الخبر القاطع العذر ، عن لا يجوز خلافه) : هكذا يقول الطبري (١) ، وما نحسب هذا موضع خلاف بين علماء المسلمين .

(وأما ذلك التفسير المروى عن مجاهد والسدى بأن الاستمتاع في الآية مراد به نكاح المتعة : فليس هو التفسير المتعين للآية ، وليس هو خير ما فسر به ، ذلك أنه قد روى عن ابن عباس (بطريق على بن أبي طلحة) ، وعن الحسن ومجاهد بسنتين صحيحين - وهو مذهب الجمهور - : أن الاستمتاع في الآية هو الوطء في نكاح صحيح ، وأن الأجور المأمور بإيتائها هي المهور : فالآية تحتم إعطاء الزوجة مهرها إذا دخل الزوج بها ، بدليل قوله جل ثناؤه فيها : « وأحل لكم ما وراء ذلكم : أن تنكحوا بأموالكم محصنين غير مسافحين » وقوله في الآية الرابعة من السورة « وآتوا النساء صدقاتهن نحلة » ، فالصدقات والأجور كلاهما أريد به المهور ، ولا خلاف بين فقهاء المسلمين في أن الدخول يوجب إكمالها ، وهو ما تقرره آيتنا وتقيده بشرط هو الدخول (٢) .

(فالآية إذن لا علاقة لها بنكاح المتعة ، إذ هي إنما تتكلم عن الدخول بالزوجة ، في النكاح المراد به الإحصان ، (٣) .

ليست هذه الزيادة إذن من القرآن الذي بين أيدينا ، ويقرؤه جمهور

(١) انظر : جامع البيان : ج ٨ ص ١٧٩ .

(٢) انظر : جامع البيان : ج ٨ ص ١٧٥ ، ١٧٦ والناسخ والمندوخ لأبي جعفر النحاس

ص ١٠٣ ، ١٠٥ ، ونواسخ القرآن لابن الجوزي : ص ٧٠ .

(٣) النسخ في القرآن الكريم : ج ٢ ص ٦٩٨ ، ٦٩٩ .

المسلمين منذ نزل في عصر الرسالة ، ثم جمع في خلافة عمر . ولا أظن أحداً من المسلمين يخالف في هذه القضية البديهية ، فإنه لا يجوز لأحد — على الإطلاق — أن يلحق بكتاب الله حرفاً واحداً لم تأت به الأخبار المتواترة في عصر الرسالة . فهذه الرواية التي يستشهد بها على مشروعية نكاح المتعة بنص القرآن ليست منه ، وقد رفضها جمهور المسلمين منذ قبلت لأول مرة . قال الشوكاني : (وأما قراءة ابن عباس وابن مسعود وسعيد ابن جبير : فما استمتعتم به منهن إلى أجل مسمى — فليست بقرآن عند مشرطي التواتر ، ولا سنة لأجل روايتها قرآناً . فيكون من قبيل التفسير للآية وليس ذلك بحجة)^(١) . وقد رأينا أيضاً أن تفسير الجمهور للآية لا يؤيد ما يروى عن ابن عباس من تأويله لها بنكاح المتعة .

وسواء صحت هذه الرواية عن ابن عباس أو لم تصح ، فإن محاولة إقحام هذه الآية في نكاح المتعة محاولة باطلة ، ومرفوضة ، لأن نكاح المتعة أبيع للضرورة بنص من السنة ، وحرم بنصوص متعددة تحريماً قاطعاً مؤبداً . وإذا كان لابد من الاستشهاد بنص القرآن فيما يتصل بنكاح المتعة — فليس أمامنا إلا قوله تعالى في صفات المؤمنين : « والذين هم لفرورهم حافظون ، إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين . فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون »^(٢) . والزوجة في الآية إنما هي الزوجة في النكاح الشرعي بشروطه الخاصة . ولا يمكن أن يطلق على المرأة في نكاح المتعة اسم (زوجة) كما قال الجصاص^(٣) .

وقد روى مثل هذا الاستشهاد عن ابن عباس نفسه ، حيث روى الترمذي عن ابن عباس قال : إنما كانت المتعة في أول الإسلام ، كان الرجل

(١) نيل الأوطار : ج ٦ ص ٢٧٥ .

(٢) المؤمنون : ٧ ، ٦ ، ٥ .

(٣) انظر : أحكام القرآن : ج ٢ ص ١٨٠ .

يقدم البلدة ليس لها معرفة ، فيتزوج المرأة بقدر ما يرى أنه يقيم ، فتحفظ له متاعه وتصلح له شأنه حتى نزلت آية وإلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم ... ، فكل فرج سواهما حرام (١) .

وتبقى بعد ذلك الرواية الثانية التي تذكر أن ابن عباس جعل نكاح المتعة بمنزلة الميتة ولحم الخنزير والدم ، وأنها لا تحل إلا للمضطر . وقد روى أن ابن عباس سئل عن متعة النساء فرخص فيها ، فقال له مولى له : إنما ذلك في الحال الشديد وفي النساء قلة ؟ أو نحوه ، قال ابن عباس : نعم (٢) .

ونستطيع أن نفهم هذه الرواية على أنها مبنية على تصور أن الرسول أباح متعة النساء لعدة ، هي الضرورة والحاجة الشديدة ، ثم نهى عنها لرجوع المسلمين من الغزو وانتهاء الضرورة التي أباحتها . ثم إن ابن عباس رأى أن الحكم يدور مع العلة وجودا وعدما ، فتمي وجدت علة الإباحة — وهي الضرورة الشديدة — وجد الحكم وهو جواز المتعة . ومن ثم قال ابن عباس بجواز المتعة عند الضرورة .

لكن النظر إلى العلة هنا مرفوض (لأن الضرورة المبيحة للحرمات لا توجد في المتعة) ، (فهذا قول متناقض مستحيل . وأخلق أن تكون هذه الرواية عن ابن عباس وهماً من روايتها ، لأنه كان أفقه من أن يخفى عليه مثله) (٣) . ولست أدري أين الضرورة بالنسبة لمن يجد المرأة فعلاً ، ويجد ما يدفعه لها مهرأ . فلم لا يتزوجها زواجاً شرعياً ؟ إن المضطر هو من لا يجد الشيء ، ولكنه هنا يجد المرأة ، والمال ، فما حاجته إلى أن يعقد معها هذه الصلة المنهى عنها ، وهناك النكاح الشرعي بشروطه والتزاماته ؟

(١) انظر : نيل الأوطار : ج ٦ ص ٢٦٨ ، ٢٦٩ .

(٢) روى هذا الأثر البخاري : باب النهي عن نكاح المتعة وانظر : نيل الأوطار :

ج ٦ ص ٢٦٩ .

(٣) أحكام القرآن للجصاص : ج ٢ ص ١٨٠ .

هذا ما روى عن ابن عباس في نكاح المتعة ، وقد لصق باسمه حتى قيل في ذلك الشعر . فقد قال سعيد بن جبـير له : ما تقول في المتعة ؟ قد أكثر الناس فيها حتى قال الشاعر :

قد قلت للشيخ لما طال محبسه يا صاح هل لك في فتوى ابن عباس ؟
وهل ترى رخصة الأطراف آنسة تكون مثواك حتى مصدر الناس
فقال ابن عباس : وقد قال فيه الشاعر : قال الراوى : فسكرهما أونهى
عنها وقال :

سبحان الله ، والله ما بهذا أفنتيت ، وما هى إلا كالميتة لا تحل إلا
للمضطر (١) .

ومن التعسف أن نحاول أن ننفي عن ابن عباس أنه قال بجواز نكاح المتعة فن الواضح أنه قال بذلك فعلا ، لكن ربما كان رأيه الأخير الرجوع عنه إلى نهى عمر تبعاً لنهى الرسول ، وإلى ما أجمع عليه الجمهور من التحريم . وقد قال بجواز المتعة بعد ابن عباس أصحابه من أهل مكة واليمن . وأئمة الشيعة الاثنا عشرية كعلى بن الحسين وأبى جعفر الباقر ، وأبى الحسن الكاظم ، وعلى بن موسى الرضا وغيرهم (٢) . وروى القرطبى أن سائر الناس حرموها وازدادوا لها مقتاً حين قال الشاعر البيتين السابقين (٣) .

وقد حاول الأستاذ محمد تقى الحكيم أن يجيب عن نهى عمر عنها وموافقة جمهور الصحابة له على هذا النهى بقوله : (والذي يبدو لى أن بعض المسلمين أساء استعمال هذا التشريع فأنار حفيظة الخليفة عمر ودفعه في سورة

(١) نيل الأوطار : ج ٦ ص ٢٧٠ ويروى البيتان بعبارة أخرى انظر مثلاً : تفسير القرطبى :

ج ٥ ص ١٣٣ وقد كان هذا كله بعد وفاة عمر بن الخطاب رضى الله عنه .

(٢) انظر : تفسير القرطبى ج ٥ ص ١٣٣ ، ونظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامى ص ٧١

(٣) تفسير القرطبى ج ٥ ص ١٣٣ .

عاطفية (١١٤) إلى هذا التحريم المطلق) . ورأى أن ذلك كان من عمر اجتهاداً في مقابل النص الصريح ^(١) . وأنهى بحثه بقوله : (وإذا كان لاجتهاد الخليفة ما يبرره في وقته — وهو ما لم يتضح لدينا الآن — فليس هناك ما يبرر استمراره ورفع الدين عن صريح القرآن لأجله . مع أن حلال محمد حلال إلى يوم القيامة ، وحرامه حرام إلى يوم القيامة . كما ورد ذلك في صريح الأحاديث) ^(٢) .

ونحن نوافقه تماماً على صحة القضية الأخيرة التي أوردتها ، وهي بعينها التي استند إليها عمر في نهيه عن نكاح المتعة ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم حرّمها فهي محرمة إلى يوم القيامة . ولم يكن هذا النهي من عمر اجتهاداً في مقابل النص إنما كان تطبيقاً كاملاً لنصوص عديدة ، يؤيدها تكررّها في مواطن عديدة ، ولا يطعن ذلك التكرار في صحتها ، كما حاول أن يقول بذلك الأستاذ تقي الحكيم ^(٣) .

وما هي النصوص التي اجتهد عمر في مقابلتها ؟ أم هي آية النساء السابقة ؟ لقد رأينا أنه ليس لها صلة بنكاح المتعة . أم هي آيات سورة المؤمنين السابقة التي روى أن ابن عباس نفسه استشهد بها على تحريم المتعة ؟ أم هي الآيات العديدة التي فصلت أحكام الزواج المشروع في الإسلام بما يترتب عليه من إثبات نسب وعدة وميراث ؟

وفي الحق أن الأستاذ تقي الحكيم لم ينجح في الإجابة عن هذا السؤال الخامس : إذا كان نكاح المتعة قد شرع بنصوص القرآن والسنة ، ولم يحرم ، فكيف وافق جمهور الصحابة على نهى عمر القاطع عنه ؟ هذا على فرض أن

(١) الزواج المؤقت : ص ٣٦ ، ٣٧ .

(٢) المرجع السابق : ص ٣٧ ، ٣٨ .

(٣) انظر كتابه السابق : ص ٣٤ ، ٣٥ .

عمر - الذى يدور الحق معه حيث دار كما قال الرسول - يقدم على تحريم ما أحله الله ورسوله . وقد انتهى الأستاذ تقي الحكيم إلى أنه (لم يتضح لديه) ما يبرر نهى عمر ، وموافقة جمهور الصحابة له على هذا النهى . وقد اتضح لنا الأمر ، وهو ببساطة : أن نهى عمر كان اتباعاً لنهى الرسول المتكرر عن شئ حرم .

وإلى جانب وجهة التشريع الخالصة ، فهناك شئ يتصل بالإنسانية ، وحفظ حقوق المرأة التى خلقها الله من النفس التى خلق منها الرجل ، وجعلها سكناً وجعل بينها وبين الرجل مودة ورحمة ، وألقى النظرة إليها كمجرد متاع يرفه عن الرجل ويقيه شرور الكبت ويحل مشكلاته الجنسية ، وهى حق الرجل ذلك المتاع كدان حقاً له أن يفر من كل مسؤولية تجاهها ، لتبحث عن رجل آخر تحل مشكلاته الجنسية ، لينصرف هو أيضاً عنها بدوره ، سالماً من كل مسؤولية أو واجب . وهكذا حتى يستنفد الرجال ما يطلبونه عند المرأة ، ثم يتركونها للضياع لا تجد رجالاً يرعاها ، لأنها لم تعد تستطيع حل مشكلات الرجال .

وهذه النظرة الميينة على مجرد الغريزة وحدها يرفضها التشريع الإسلامى لأنها تؤدي - عند تطبيقها كما يريد بعض المعاصرين - إلى نوع من الدعارة المستترة ، إذا سمينا الأشياء بأسمائها الحقيقية .

أما الحديث عن الكبت الجنسى عند الشباب فأمره يطول . وليس من الممكن تناوله فى سطور أو صفحات قليلة . ومن هنا لا نرى له مكاناً فى الحديث عن نهى عمر عن متعة النكاح .

٢ - الزوج من الكتابيات

قال الله تعالى : « اليوم أحل لكم للطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم »^(١) ، وعلى هذا قال بتحليل الزواج من نساء أهل الكتاب جمع الصحابة ومنهم عثمان وطلحة و ابن عباس وجابر وحذيفة ، وجمع التابعين مثل سعيد بن المسيب وسعيد بن جبير والحسن بن مجاهد و طاووس وعكرمة والشعبي والضحاك ، وعليه فقهاء الأمصار^(٢) . وقد تزوج عثمان نائلة بنت القرافصة الكلبية وهى نصرانية ، وتزوج طلحة ابن عبيد الله يهودية من أهل الشام^(٣) . وعن جابر قال ؛ شهدت القادسية مع سعد فزوجنا نساء أهل الكتاب — ونحن لا نجد كبير مسلمات — فلما قفلنا ، فمنا من طلق ومنا من أمسك^(٤) . ومن ثم قال أبو بكر الجصاص : (لا نعلم عن أحد من الصحابة والتابعين تحريم نكاحين)^(٥) .

لكننا نجد رواية عن عبد الله بن عمر تحرم نكاحهن على المسلمين ، فقد روى أنه كان إذا سئل عن نكاح الرجل النصرانية أو اليهودية ، قال : حرم الله المشركات على المؤمنين ، ولا أعلم شيئاً من الإشراف أعظم من أن تقول المرأة : ربها عيسى ، أو عبد من عباد الله ، وتابعه قوم فجعلوا آية البقرة « ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن »^(٦) ناسخة لآية المائدة التى تحل نكاح الكتابيات ، فحرموا نكاح كل مشركة كتابية أو غير كتابية .

(١) المائدة : ٥ .

(٢) انظر : تفسير القرطبي : ٢ ص ٦٨ .

(٣) أحكام القرآن للجصاص : ج ١ ص ٣٩٢ و ج ٢ ص ٣٩٧ .

(٤) تاريخ الطبري : ٣ ص ٥٨٨ .

(٥) أحكام القرآن : ١ ص ٣٩٣ .

(٦) البقرة : ٢٢١ .

لكن هذا قول خارج عن قول الجماعة الذين تقوم بهم الحجة - كما يقول القرطبي - (وأيضاً فيمتنع أن تكون هذه الآية من سورة البقرة فاسخة الآية التي في سورة المائدة : لأن البقرة من أول ما نزل بالمدينة ، والمائدة من آخر ما نزل ، وإنما الآخر ينسخ الأول .

(وأما حديث ابن عمر فلا حجة فيه ، لأن ابن عمر - رحمه الله - كان رجلاً متوقفاً ، فلما سمع الآيتين في واحدة التجليل ، وفي الأخرى التحريم ، ولم يبلغه النسخ ، توقف . ولم يؤخذ عنه ذكر النسخ ، وإنما تؤول عليه ، وليس يؤخذ الناسخ والمنسوخ بالتأويل) (١) .

نريد أن نخلص من هذا إلى أن تزوج المسلمين من الكتائب قد أحل بالقرآن ، ولم يصح أن الرسول نهى عنه ، وقد فعله بعض الصحابة ، وجوزه جمهورهم ثم إن عمر بن الخطاب بعث إلى حذيفة - بعد أن ولاه المدائن ، وكثرت المسلمات - : إنه بلغني أنك تزوجت امرأة من أهل المدائن ، من أهل الكتاب ، فطلقها . فكتب إليه حذيفة . لا أفعل حتى تخبرني ، أحلال أم حرام ؟ وما أردت بذلك ؟

فكتب إليه عمر : لا ، بل حلال . ولكن في نساء الأعاجم خلافة ، فإذا أقبلتم عليهم غلبكم على نساءكم ، فقال حذيفة : الآن - أي اقتنعت - فطلقها (٢) .

وفي رواية الجصاص أن التي تزوجها حذيفة كانت يهودية ، فكتب إليه عمر . أن خل سيلها ، فكتب إليه حذيفة : أحرام هي ؟ فكتب

(١) تفسير القرطبي : ج ٣ ص ٦٧ ، ٦٨ وانظر في تفسير دعوى النسخ بين الآيتين كتاب

(الفسخ في القرآن الكريم) للدكتور مصطفى زيد ج ٢ ص ٥٩٨ - ٦٠٤ .

(٢) تاريخ الطبري : ج ٣ ص ٥٨٨ .

عمر : لا . ولكنى أخاف أن تواقفوا المومسات منهن^(١) . فلماذا فعل عمر ذلك ؟

هناك رواية تذكر عنه أنه فرق بين طلحة وحذيفة وبين كتابتين ، فقالا : نطلق يا أمير المؤمنين ولا تغضب . فقال : لو جاز طلاقكما لجاز نكاحكما ، ولكنى أفرق بينكما صغرة قامة - أى صاغرين - أى أن عمر كان يرى تحريم نكاح السكتانية ، لكن القرطبي - بعد أن يورد هذه الرواية - يعقب عليها بقوله : (قال ابن عطية : هذا لا يستند جيّداً) ثم يذكر أن الرواية السابقة التى تبين بوضوح وتصرح بأن عمر كان يرى أن نكاحهن حلال - هى أصح إسناداً من هذه الرواية^(٢) .

وقد علق عليها أستاذنا الدكتور مصطفى زيد بقوله : (غير أن ابن كثير يصف هذا الأثر^(٣) عن عمر بأنه غريب جداً) كما يصف حديثاً عن النبي صلى الله عليه وسلم فى تحريم غير المسلمة على المسلم بأنه غريب جداً^(٤) .

فالصحيح إذن أن عمر كان يرى - كما رأى جمهور الصحابة ، وجمهور المسلمين على مر العصور - أن نكاح السكتانية حلال . ولكنه أمر حذيفة بتسريح يهودية المدائن ، لأنه رأى أن العرب المقيمين فى البلاد المفتوحة سوف يقبلون على الزواج من غير العربيات لجاهلن ولبد الحضارات العريقة ، ولأن الزواج من الأجنبية - فى حد ذاته - يحمل نوعاً من السحر الغريب ، مما يدفع كثيراً من المغتربين إلى التزوح منهن ، ولو كان بين مواطنيه من تفضلها ويمكنه الزواج منها .

(١) أحكام القرآن : ج ١ ص ٣٩٢ وج ٢ ص ٣٩٧ وتفسير الطبرى : ج ٣ ص ٦٨ .

(٢) تفسير القرطبي : ج ٣ ص ٦٨ .

(٣) يعنى الرواية التى تقول إن عمر كان يرى تحريم نكاحهن أصلاً .

(٤) المسخ فى القرآن الكريم : المجلد الثانى ص ٦٠١ وانظر : تفسير ابن كثير :

وهذان السببان تضمنهما قول عمر (لكن في نساء الأعاجم خلافة) .
ولا شك أن الاقبال على الزوج من الأجنبيةات فتنة كبرى للمسلمات ، قد
تؤدى إلى نتائج نفسية وخلقية سيئة كما أنه لم يكن مطمئناً - كل الاطمئنان -
إلى أخلاق الكتايبات اللاتي سوف يعاشرهن المسلمون ، وينشأ أبناؤهم
تحت رعايتهن . وعلى هذا نستطيع أن نفهم كلمة عمر في الرواية الثانية :
(ولكنى أخاف أن تواقعوا المومسات منهن) .

لقد كان عمر في هذا المنع يتحرى مصلحة المجتمع الإسلامى . ولا شك
في أن لولى الأمر أن يمنع من بعض المباحات ، إذا رأى أن الإقدام عليها يؤدى
بالمجتمع إلى مفسدات كبيرة ، يجب سد الطريق أمامها . وقد رأى عمر أن الفساد
يشمل قطاعات كبيرة من المجتمع الإسلامى إذا أقدم المسلمون على الزواج
من الكتايبات ، ففيه فتنة للمسلمات ، وسكن المسلمين إلى من لا يطمئن عمر
إلى أخلاقهن ، وهن - على أية حال - ممن يحملن مفاهيم دينية تخالف مفاهيم
الإسلام ، ويقمن بطقوس ديانتهن بما يتضمنه من اتصالهن الدائم برجال
دينهن . وكما أدت الزوجات في مثل هذه الحالة أدوار خطيرة . وليست
الكتايبات - في نهاية الأمر - ممن يعين المسلم على دينه ، وهن من أقوام غلبتهم
الجوش الإسلامية ، وبين أحضانهن سيئب أولاد المسلمين ، رجال الغد .

رأى عمر إذن أن التضحية ببعض الأهواء الفردية ، خير من تعرض
المجتمع لمثل هذه الأخطار الكبيرة . وهو هنا لم يبلغ النصوص ، أو ينسخها ،
لكنه أوقف العمل بها فترة من الزمن ، وفي حالات خاصة ، تحقيقاً للمصلحة
العامّة . ومن ثم يزول هذا الإيقاف بزوال ظروفه ، وما تزال للنصوص
قدسيتها على مر العصور . ألا نرى أن للطبيب أن يمنع بعض الاطعمة
المباحة عن مريض ، لأن في تناولها أخطاراً يضجى إلى جانبها بالرغبة في
الطعام ؟ لكن هذا المنع مؤقت بالأحوال الصحية ، وليس فيه تحريم هذه
الاطعمة على الإطلاق ، أو منع منها لذاتها ؟

وإلى جانب ذلك ، يجب أن نلاحظ في الرواية التي أوردتها الطبري ملاحظتين : الأولى : أنه لم تكن هناك حاجة - أو ضرورة - للاقبال على الزوج من الكتابيات ، لأن المسلمات كن قد كثرن في المدائن ، وليست بلاداً عربية الأصل ، فمن يتزوجن إذا أقبل المسلمون على غيرهن ؟

ولنقارن بين كثرة المسلمات في المدائن وما أوردته الطبري بعد ذلك مباشرة عن جابر قال : شهدت القادسية مع سعد فتزوجنا نساء أهل الكتاب ، ونحن لا نجد كبير مسلمات - فلما قفلنا ، فمنا من طلق ومنا من أمسك . أى أن المسلمين كانوا يلجأون في دار الغربة حين تطول إلى الزوج من الكتابيات ، لأنهم لا يجدون المسلمات . أما وقد كثر عددهن - كما تذكر الرواية - فما الحاجة إلى الزوج من غيرهن مع ما فيه مما ذكرناه ؟ والثانية : لماذا كتب عمر إلى حذيفة بالذات ليطلق زوجته ؟

ذلك لأنه كان والياً لعمر على المدائن ، ونحن نعلم أن تقليد الولاية والأمراء سنة شائعة بين الناس على اختلاف عصورهم . ومن هنا كتب عمر إلى واليه ليقطع الطريق أمام انتشار هذا الأمر بين جمهور المسلمين . فإلى أى حد كان عمر - وهو بالمدينة - حريصاً على مصالح المسلمين وبينه وبينهم مئات الأميال ؟

لقد فزع من هذا الأمر ، حتى لقد كتب إلى حذيفة - بعد أن كتب إليه يسأله : أحرام هي يا أمير المؤمنين - يقول : « أعزم عليك ألا تضع كتابي هذا حتى نخلي سيولها ، فإنني أخاف أن يقتدى بك المسلمون فيختاروا أهل الذمة لجاهن . وكفى بذلك فتنة لنساء المسلمين » (١) .

وفي المنع من هذه المفاسد المتوقعة ما يكفى تشريعياً - ليسكون علة لما

(١) كتاب الآثار لمحمد بن الحسن الشيباني ص ٧٥ عن كتاب تاريخ الفقه الإسلامي للرحوم الدكتور محمد يوسف موسى : ص ٨٧ .

فعله عمر . بحيث لا يحتاج الأمر بعد ذلك إلى أن نتكاف في تأويل النصوص
لنتلمس منها تبريراً لما فعله عمر . فلا حاجة بنا إلى أن نقول في رواية
الجهصاص والقرطبي (ولكنني أخشى أن واقعوا المومسات ممنن) إن عمر
(كان يرى أن معنى الإحصان المشترط في الآية لحل هذا الزواج هو
العفة) ^(١) ، ومعنى هذا أن عمر لم يوقف العمل بالنص ، لكنه اجتهد في
تطبيقه حرفياً ، حيث كان هدفه تحرى معنى الإحصان الذى نصت عليه آية
المائدة السابقة في الكتابيات .

لكننا نذهب إلى أن مصالح الناس كانت هدفه من أمره لحذيفة ، إذ
لو كان معنى الإحصان في ذهنه هو العفة لوجب عليه أن يتأكد من انعدامه
في زوجة حذيفة ، قبل أن يأمره بفراقها . كيف وهو يصرح في كلتا
الروايتين بأن نكاحها ليس بحرام ؟ ثم إن الإحصان قد اشترط في نفس الآية
في المسلمة أيضاً ، فهل نمضى مع الخوف من نكاح المسلمات غير المحصنات
لنمنع النكاح أصلاً ؟

على أن الاحصان معنى آخر - إلى جانب العفة - هو أن تكون المرأة
حرة لا مملوكة وبه قال مجاهد . وقد قرئ أيضاً المحصنات - بكسر الصاد ،
وبه قرأ الشعبي والكسائي ، بمعنى التى تحصن زوجها ^(٢) .

كانت المصلحة العامة وسد الذرائع وراء أمر عمر هنا إذن . وهذه
المصلحة نفسها هى التى تتحراها الدول الآن حين تمنع طوائف مواطنيها
- مثل رجال السلك الدبلوماسى ورجال الجيش وذوى المراكز الحساسة -
من الزواج من غير مواطناتهم ، لأسباب تمس مصالح الدولة . وقد لا يحدث
ضرر بسبب بعض هذه الزيجات ، إلا أن احتمال الضرر قائم . وهذا
الاحتمال يكفي وحده للمنع المطلق . وقد ثبت بالتجارب العديدة أن سد باب
الاحتمال هنا أفضل كثيراً من متابعة الميول الفردية .

(١) تاريخ الفقه الإسلامى : ص ٨٧ .

(٢) انظر : تفسير القرطبي : ج ٦ ص ٧٩ وانظر أيضاً : أحكام القرآن للجهصاص ج ٢ ص ٣٩٧

٣ - الطلاق الثلاث بلفظ واحد

الأصل في الطلاق أن يكون متفرقاً ، مرة بعد مرة ، قال الله تعالى :
« الطلاق مرتان فامسأك بمعروف أو تسريح بإحسان » (١) . والحكمة في
تفريق الطلقات أن تكون للزوج فرصة يراجع فيها نفسه ، في أمر هذه
العلاقة التي يحرص الشرع على استمرارها ، وبعد المراتين يقول الله تعالى :
فإن طلقها (٢) فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره ، (٣) .

هذا هو الطلاق كما شرعه الله في القرآن ، مفرقاً واحدة بعد واحدة .
لكن ما الحكم إذا ضيع الزوج على نفسه هذه الفرصة المتكررة ، وتعجل
الفراق النهائي فجمع الثلاث في لفظ واحد ؟

إنا لا نجد في القرآن كلاماً عن جمع الثلاث في لفظ واحد أو مجلس
واحد ، لكننا نجد في السنة أن ركانة بن عبد يزيد طلق امرأته ثلاثاً في مجلس
واحد ، فحزن عليها حزناً شديداً ، فسأله الرسول صلى الله عليه وسلم :
كيف طلقتهما ؟ قال : ثلاثاً . قال : في مجلس واحد ؟ قال : نعم . قال
الرسول : فإنما تملك واحدة ، فارجعها إن شئت فراجعها (٤) .

لقد أوقع الرسول الطلقات الثلاث في مجلس واحد - واحدة إذن ،
لكن عمر بن الخطاب في خلافته أوقع الثلاث المجتمعة - ثلاثاً لا واحدة .
وقد وافقه جمهور السلف والفقهاء من بعده (٥) .

(١) البقرة : ٢٢٩ .

(٢) أى الثالثة .

(٣) البقرة : ٢٣٠ .

(٤) أهلام الموقعين : ج ٣ ص ٤٦ .

(٥) أنظر : بداية المجتهد : ج ٢ ص ٥٠ ونيل الأوطار : ج ٧ ص ١٦ - ٢٠ وتفسير

القرطبي : ج ٣ ص ١٢٩ .

فلماذا فعل ذلك ؟ وكيف وافقه الجمهور ؟

أما لماذا فعل ذلك بعد سنتين أو ثلاث من خلافته ، فلأن الناس في عهده أكثروا من جمع الثلاث في لفظ واحد . فرأى أن الناس قد استهانوا بأمر الطلاق ، وكثر منهم إيقاعه جملة واحدة ، فرأى من المصلحة عقوبتهم بإمضائه عليهم ، ليعلموا أن أحدهم إذا أوقعه جملة بانت منه امرأته . (فرأى أن هذا مصلحة لهم في زمانه ورأى أن ما كانوا عليه في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وعهد الصديق وصدرأ من خلافته كان الأليق بهم^(١) ، لأنهم لم يتتابعوا فيه ، وكانوا يتقون الله في الطلاق وقد جعل الله لكل من اتقاه مخرجاً . فلما تركوا تقوى الله ، وتلاعبوا بكتاب الله ، وطلقوا على غير ما شرعه الله ، ألزمهم بما التزموه عقوبة لهم ، فإن الله إنما شرع الطلاق مرة بعد مرة ، ولم يشرعه كله مرة واحدة . فمن جمع الثلاث في مرة واحدة فقد تعدى حدود الله وظلم نفسه ولعب بكتاب الله . فهو حقيق أن يعاقب ويلزم بما التزمه ، ولا يقر على رخصة الله وسعته ، وقد صعبها على نفسه ، ولم يتق الله ، ولم يطلق كما أمره الله وشرعه . بل استعجل فيما جعل الله له الأناة فيه رحمة منه وإحساناً ، ولبس على نفسه واختار الأغلظ والأشد ، (٢) .

فعمر إذن أوقع الثلاث بلفظ واحد - ثلاثاً كنوع من التعزير والعقوبة لمن يخالف عن أمر الله وشرعه في صورة الطلاق ، حيث شرع في القرآن متفرقاً كما سبق ، وقد بلغ الأمر ببعض الفقهاء - من حيث إحساسهم بشذوذ الجمع ، وخروجه على ما شرعه الله - أنهم كانوا يقولون في الطلاق الثلاث بلفظ واحد : إنه لا يلزم منه شيء ، لأنه ليس بطلاق أصلاً إذ أنه يخالف لما هو مذكور في القرآن من صورة الطلاق ، فكيف يعتبر طلاقاً ؟ لأنه - في رأيهم - ليس إلا مخالفة لأمر الله ، (٣) .

(١) أى إيقاع الثلاثة المجموعة واحدة .

(٢) أعلام الموقعين : ج ٣ ص ٤٩ ، ٥٠ .

(٣) انظر : تفسير القرطبي : ج ٣ ص ١٢٩ .

ولو أن عمر رأى أن من يفعل هذا أفراد قليلو العدد ، يفعلونه في حال غضبهم الشديد الذي يقرب بهم من حالة فقدان الوعي الكامل - لما أمضاه عليهم ، لكنه رأى أن الناس تتابعوا في هذا الأمر حتى أصبح أمراً شائعاً ، تخاف أن يزداد شيوعه بينهم حتى يهملوا الطلاق المفرق كما شرعه الله في القرآن ، ويلجأوا إلى جمع الثلاث وهم مطمئنون إلى وقوعها واحدة . فأراد عمر أن يعممهم بنوع من التعزير الجماعي يرجعهم إلى صورة الطلاق الشرعي وكان عمر يعلم بمعرفته بالطبائع البشرية أن بعض الرجال يؤثرون - في مواقف الغضب والنزاع مع الزوجة - أن ينطقوا بأغلاظ الألفاظ وأفخمها ، إظهاراً (للسلطات) التي أعطاها الله لهم . وكان هذا في حد ذاته نوع من استعراض مظاهر الرجولة وسطوتها وهم يعلمون في نفس الوقت أن الثلاث تقع واحدة . ومن ثم استعمل عمر الحق الذي أعطاه الله له بحكم خلافته - ليرجع الناس إلى ما شرعه الله في القرآن ، وليسد الباب أمام المستعرضين لمظاهر سطوتهم في مواقف النزاع مع نساءهم . فقال في كلمة واحدة : فلو أمضينا عليهم ؟ فأمضاه عليهم ^(١) . ومن ثم قيل : إن الطلاق الثلاث بلفظ واحد على عهد رسول الله وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر - كان يقع واحدة ، حتى أمضاه عمر عليهم ^(٢) .

وبما يدل على أن الاستهانة بأمر الطلاق وألفاظه ، بلغت حداً كبيراً في عهد عمر ما روى من أن رجلاً طلق امرأته ألف طلقة . . فقال له عمر : أطلقت امرأتك ؟ قال : لا ، إنما كنت ألعب . فعلاه عمر بالدرة وقال : إنما تكفيك من ذلك ثلاث ^(٣) فأوقعها عليه ثلاثاً .

وفي موافقة جمهور الصحابة لعمر في هذا يقول ابن القيم ، (فهذا ما

(١) رواه مسلم وأحمد ، وأبو داود بالمعنى . انظر : نيل الأوطار : ج ٧ ص ١٤ وأعلام الموقعين : ج ٣ ص ٤٥ ، ٤٦ .

(٢) وهو مروى عن ابن عباس انظر : المرجعين السابقين .

(٣) انظر . نيل الأوطار : ج ٧ ص ١٥ .

تغيرت به الفتوى لتغير الزمان . وعلم الصحابة حسن سياسة عمر (وتأديبه لرعيته في ذلك ، فوافقوه على ما ألزم به ، وصرحوا لمن استفتاهم بذلك) ويروى عن ابن عباس أنه قال لمن طلق امرأته مائة طلقة : « عصيت ربك ، وبانت منك امرأتك . إنك لم تتق الله فيجعل لك مخرجاً ، » ويقول إن هذه الرخصة — إيقاع الثلاث المجموعة واحدة — كانت على عهد الرسول وبعده حين اتقى الناس ربهم في التطليق ، فكان الرسول يجعل لهم مخرجاً ، واتبعه في ذلك أبو بكر ، ثم عمر (فلما ركب الناس الأحقوة وتركوا تقوى الله ، وطلقوا على غير ما شرعه الله ، أجرى الله على لسان الخليفة الراشد — والصحابة معه — شرعاً ، فالزمهم بذلك ، وأبقى الأمر الذي جعلوه في أعناقهم كما جعلوه ^(١)) . وينتهي ابن القيم إلى أن عمر رأى أن مفسدة تتابع الناس في جمع الثلاث لا تندفع إلا بإمضائها عليهم ، ومن ثم وافقه الصحابة ، ويروى عن ابن مسعود قوله : « من أتى هذا الأمر (أى الطلاق) على وجهه (مفرداً) فقد بين له ، ومن لبس على نفسه جعلنا عليه لبسه ، والله لا تلبسون على أنفسكم وتحمله منكم ، هو كما تقولون ^(٢) » .

وبعد الصحابة وافق جمهور الفقهاء عمر في إيقاع الثلاث المجموعة — ثلاثاً كما سبق . حتى لقد عبر القرطبي بلفظ (الشذوذ) فيمن قال بخير ذلك فقال : (وشذ طائوس وبعض أهل الظاهر إلى أن طلاق الثلاث في كلمة واحدة ، يقع واحدة ^(٣)) ، وهذا يقودنا إلى سؤال آخر : هل مقتضى ما فعله عمر — ووافقه عليه جمهور الصحابة والعلماء أنه لا بد من الافتاء بوقوع الثلاث المجموعة — ثلاثاً ، على مر العصور ؟

نعتقد أن مصالح الناس هي الحكم في ذلك ، فإذا رأى أولو الأمر — كما رأى عمر — أن إمضاءها ثلاثاً يحقق المصلحة أمضوها ، وإن رأوا أن

(١) أعلام الموقعين : ج ٣ ص ٥٠ ، ٥١ . بتصرف يسير في العبارة .

(٢) المرجع السابق ص ٥٠ .

(٣) تفسير القرطبي : ج ٣ ص ١٢٩ .

المصلحة العامة في إيقاعها واحدة فهي واحدة كما كانت حتى سنتين من خلافة عمر . وقد كان ابن القيم موثقاً كل التوفيق حين طالب في عصره (القرن الثامن الهجري) بإيقاعها واحدة مراعاة لمصلحة أخرى ، وقطعا لذريعة فساد اجتماعي ، هو انتشار التحليل حين كان يفتى بوقوعها ثلاثا فيلجأ الزوجان إلى اصطناع المحلل حتى أصبح للتحليل سوق رائجة (فالواجب أن يرد الأمر إلى ما كان عليه في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وخليفته ، من الإفتاء بما يعطل سوق التحليل ، أو يقللها ، أو يخفف شرها ^(١)) .

ويقارن ابن القيم بين العصور المختلفة ، واختلاف المصلحة باختلاف ظروف الناس فيقول إن الثلاث المجموعة على عهد رسول الله وأبي بكر كانت تقع واحدة ، وكان التحليل محرماً وممنوعاً منه . ثم صارت في بقية خلافة عمر ثلاثا ، والتحليل ممنوع منه . لأن عمر — حين أوقعها ثلاثا — تشدد إلى أقصى حد في محاربة التحليل ^(٢) ثم صار التحليل كثيراً مشهوراً منتشرًا والثلاث ثلاث . وعلى هذا فيمتنع في هذه الأزمنة معاقبة الناس بما عاقبهم به عمر ، لأن أكثر الناس لا يعلم أن جمع الثلاث في كلفة واحدة حرام ، ولأن هذا يفتح باب التحليل — بمسارئة الكشيرة — الذي كان مسدوداً على عهد الصحابة . والعقوبة إذا تضمنت مفسدة أكثر من الفعل المعاقب عليه وجب تركها ^(٣) . ويذكر ابن القيم أن الإفتاء بإيقاع الثلاث المجموعة — واحدة ، جرى في كل قرن ، ولم يزل يفتى به عبد الله بن عباس ، وأفتى أيضاً بالثلاث ، وأفتى بأنها واحدة الزبير بن العوام ، وعبد الرحمن بن عوف ، وعلي بن أبي طالب ، وابن مسعود روايتان كما عن ابن عباس ، وأفتى به من التابعين عكرمة وطاوس . ومن تابعي التابعين محمد بن اسحق .

(١) أعلام الموقعين : ج ٣ ص ٥٩ .

(٢) تواعد عمر المحلل بالرجم وأقره سائر الصحابة (أعلام الموقعين : ج ٣ ص ٥٣ ، ١٤٥ وأرسلت امرأة إلى رجل فزوجته نفسها ليحلها لزوجها ، فأمره عمر أن يقيم معها ولا يطلقها ، وأوعده بأن يعاقبه إن طلقها (المرجع السابق ص ١٦٠) .

(٣) المرجع السابق ص ٦٠ .

ومن بعدهم داود بن علي وأكثر أصحابه ، حكاه عنه ابن حزم ، وبعض المالكية ، وبعض الحنفية ، وبعض أصحاب أحمد (١) .

وواضح أن مراعاة المصلحة - وهي مسألة اعتبارية تختلف حتى في الزمن الواحد من حالة لأخرى - هي السبب في كون ابن عباس وغيره من الصحابة قد أثر عنهم أكثر من رواية في هذا الشأن ، وإذا جاز ذلك في الزمن الواحد فهو في الأزمنة المتعددة أكثر جوازاً .

وقد صاغ ابن رشد التقرير الأصولي والفقهى الذى يبنى عليه الإفتاء بالرأين فقال : (وهل الحكم الذى جعله الشرع من البيئونة للطلقة الثالثة تقع بالزام المكلف نفسه هذا الحكم فى طلقة واحدة ؟ أم ليس يقع ، ولا يلزم من ذلك إلا ما ألزم الشرع ؟

(فمن شبه الطلاق بالأفعال التى يشترط فى صحته وقوعها كون الشروط الشرعية فيها كالنكاح والبيوع ، قال : لا يلزم .

ومن شبه بالنذور والأيمان التى ما ألزم العبد فيها لزمه على أى صفة كان ، ألزم الطلاق كيفما ألزمه المطلق نفسه) (٢) .

ونظر الدكتور مصطفى زيد إلى جانب المصلحة فرأى فيها السرفيا أمضاء عمر ، (لأنه رأى أن هذه هى الوسيلة لمنع المسلمين من الحلف بالطلاق الثلاث أى للمصلحة وحدها (٣)) ، وسوف نرى بعد ذلك أنه لم يكن من أهداف عمر تخليد اجتهاداته وآرائه ، وإلزام المسلمين بها على اختلاف عصورهم وظروفهم ، لأنه كان يجتهد فى تعرف المصلحة فى عهده ، وعلى من بعده أن يجتهدوا فى تعرف ما يصلح الناس فى عصورهم ، مع التزامهم بنصوص التشريع وأهدافه . ومن هنا جاز لابن القيم - وقد رافقناه - القول بأن هذه المسألة مما تتغير فيها الفتوى بحسب الأزمنة والبيئات المختلفة .

(١) المرجع السابق ص ٤٩ .

(٢) بداية المجتهد : ج ٢ ص ٥١ .

(٣) المصلحة فى التشريع الإسلامى : ص ٣٣ .

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

القسم الرابع الميراث

تقديم :

بالرغم من أن مسائل الميراث قد خصت بحزه من نصوص التشريع الإسلامي هي آيات المواريث في القرآن الكريم (١) ، وتطبيقاتها من السنة العملية والقولية فإن بعض المسائل التي جددت في خلافة عمر احتاجت لكثير من النظر والاستدلال العقليين ذلك أن تطبيق النصوص فيها لم يكن سهلاً ولا يسيراً ، فقد ووجه الصحابة في بعض المشاكل بضرورة تحديد المراد من بعض النصوص بدقة قبل توزيع الأنصبة ، واختلفت تحديداتهم لها باختلاف تقديراتهم الذاتية ، وما يراه كل منهم من المعنى المراد بالنص . وتدخلت عوامل مختلفة في هذه التقديرات مثل مراعاة العدل ، والقياس على نصوص أخرى ، وتحري العلة والحكمة في النص — وغير ذلك مما سيأتي تفصيل له . وكما يقول ابن رشد : (فسبب الاختلاف في أكثر مسائل الفرائض هو تعارض المقاييس ، واشتراك الألفاظ فيما فيه نص) (٢) .

وبما لا شك فيه أن عمر بن الخطاب — بالإضافة إلى المعارف المشتركة بين صحابة الرسول — كان له تكوينه العقلي والنفسي الخاص ، كما كان لغيره من الصحابة مكوناته الخاصة ، وقد أدى هذا إلى اختلاف وجهات النظر عند تطبيق نصوص الميراث على الحالات التي نشأت في عصر الصحابة ولم يكن لها مثيل في عهد الرسول . ولن يكون هدفنا الانتصار لوجهة نظر عمر في المسائل المختلف فيها ، لأن لكل رأي مستنداً من العقل وفهم النص ، لكن هدفنا هو محاولة اكتشاف هذه الوجهات ، وتفهمها واستكشاف الأسس العقلية والتشريعية التي بنيت عليها .

(١) انظر سورة النساء : ١١ ، ١٢ ، ١٧٦

(٢) بداية المجتهد : ج ٢ ص ٢٩٠ .

١ - المشتركة

تنشأ صورتها إذا توفيت المرأة وتركت : زوجها وأما ، وإخوتها لأما وإخوتها لأبها وأما . فللزوجة النصف ، وللأم السدس بنص آيات المواريث في النساء ويبقى الثلث ، فإن أعطيناه للإخوة لأم بنص آية . . . فإن كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث ،^(١) لا يبقى للإخوة الأشقاء شيء . ويمكن أن يكون التورث بهذه الصورة تطبيقاً للنصوص . لكن الإخوة الأشقاء قالوا لعمر حين أراد أن يورث المسألة على هذا النحو : يا أمير المؤمنين لنا أب وليس لهم أب ، ولنا أم كما لهم . فإن كنتم حرمتونا بأبينا فورثونا بأمننا كما ورثتم هؤلاء بأمهم ، واحسبوا أن أبا كان حماراً ، أو ليس قد ترا كضنا في رحم واحدة ؟

فقال عمر عند ذلك ، صدقتم ، فأشرك بينهم وبين الأخوة لأم في الثلث الباقي . وقد روى أنه كان لا يشرك بينهم قبل ذلك^(٢) .

وروى أن عثمان بن عفان وزيد بن ثابت وعبد الله بن مسعود وافقوا عمر على التشريك^(٣) ، ولهذا سميت (المشتركة) . أو (الحمارية) لما ورد في كلام الأخوة الأشقاء عن أبيهم .

أما علي وابن عباس وأبو موسى الأشعري وأبي بن كعب فخصوا الأخوة لأم بالثلث الباقي بناء على نص سورة النساء ، ولم يبق شيء للأشقاء (ولما سأل علي بن أبي طالب عن ذلك قال : رأيتم لو كان الإخوة من الأم مائة ، أكنتم تزيدونهم على الثلث ؟ قالوا : لا . قال : فأنا لا أنقصهم منه شيئاً . وجعل

(١) النساء : ١٢ .

(٢) أحكام القرآن للجصاص : ج ٢ ص ١١١ .

(٣) انظر : بداية المجتهد : ج ٢ ص ٢٨٩ وتفسير القرطبي : ج ٥ ص ٧٩ .

الإخوة والأخوات من الأب والأم عصبية في هذه الفريضة وقد حالت
السهام دونهم (١). وقد عمل عمر بهذا الرأي أولاً فلما حكم بالتشريك بعد
ذلك قيل له : قضيت عام الأول بخلاف هذا ، وجعلته للإخوة من الأم ،
ولم تعط الإخوة من الأب والأم شيئاً ؟ فقال : تلك على ما قضينا وهذه على
ما قضينا (٢).

ولكل من وجهي النظر ما يؤيدها بطريق النظر العقلي ، فمن يرى الالتزام
بحرفية الآية التي ذكر فيها نصيب الإخوة لأم ، يرى أن لهم الثلث بنص
القرآن ، فلا يجوز لأحد أن ينقصهم منه ، وهذا ما ذهب إليه عمر أولاً ، لكن
الأشقاء إخوة لأم أيضاً ، ثم يزيدون عليها الأب . ومقتضى زيادة الصلة
بالموروثة ألا تنقص من نصيب الوارث إن لم تزده . فكيف يحرمون ويعطى
الثلث الباقي بأكمله لمن هم مثلهم في الصلة بالأم ؟ وهب أن أباهم بعد ذلك كان
حجراً أو حماراً كما قالوا لعمرك ؟ ألا يمكن أن نشركهم على أنهم داخلون في
النص بحكم أنهم إخوة لأم ، وبصرف النظر عن الأب ؟

إن الإمكانات العقلية في فهم النص لا ترفض أحد الرأيين . لكن هناك
عاملاً آخر من العوامل التي بنى التشريع الإسلامي على أساسها — يضاف إلى
أحد الاعتبارين وهو مراعاة العدل الإنساني ، وخاصة في مسائل الميراث التي
من شأنها — عند الإحساس بالظلم — أن تؤدي إلى الأحقاد والمنازعات
بين الأقارب . والعدل هنا يقتضي إشراك الأشقاء في الميراث على اعتبار أنهم
إخوة لأم — وهم حقاً كذلك — ما دامت النصوص لا تحول دون ذلك
صراحة . ولعل هذا العامل الذي انضح من موقف شكوى الأشقاء لعمرك —
كان هو الذي رجح فكرة التشريك عنده فعمل بها . وعندما تتساوى
الاحتمالات العقلية في الإمكان فإن عاملاً آخر يضاف إلى أحدها يرجحه .

(١) أحكام القرآن : ج ٢ ص ١١١ .

(٢) المرجع السابق .

هذا ما كان في عصر الصحابة ، فما رأى الفقهاء بعدهم ؟

يروى ابن رشد أنه قال بالتشريك من فقهاء الأمصار مالك والشافعي والثوري وبعدهم التشريك قال أبو حنيفة وابن أبي ليلى وأحمد وأبو ثور ودادود : (وحجة الفريق الأول : أن الإخوة الأب والأم يشاركون الإخوة للأم في السبب الذي به يستوجبون الإرث — وهو الأم — فوجب ألا ينفردوا به دونهم ، لأنهم إذا اشتركوا في السبب الذي به يرثون ، وجب أن يشتركوا في الميراث .

(وحجة الفريق الثاني : أن الإخوة الشقائق عصبية فلا شيء لهم إذا أحاطت فرائض ذوى السهام بالميراث . وعمدتهم اتفاق الجميع على أن من ترك زوجا وأما ، وأخا واحدا وأم ، وإخوة شقائق عشرة أو أكثر — أن الأخ للأم يستحق ههنا السدس كاملا والسدس الباقي بين الباقيين مع أنهم مشاركون له في الأم) (١) .

وقد استدل الجصاص — الحنفى — على صحة الرأى الثانى بأن آية « وإن كان رجل يورث كلالة أو امرأة وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس فإن كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث » (٢) ، — فيها فرض الإخوة وأم . وأن آية « يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك وهو يرثها إن لم يكن لها ولد فإن كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك » وإن كانوا إخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين ، (٣) — لم يجعل للإخوة الأشقاء فيها فرض مسمى ، بل على سبيل التعصيب للذكر مثل حظ الأنثيين . ويرى الجصاص أن ظاهر الآية ينفي الاشتراك ، لأن من أعطاهم بالفرض فهو خارج عن حكم الآية . ويستدل

(١) بداية المجتهد : ج ٢ ص ٢٩٠ .

(٢) النساء : ١٢ .

(٣) النساء : ١٧٦ .

أيضاً بحديث : ألحقوا الفرائض بأهلها ، فلما أبقت الفرائض للأولاد على عصبة ذكر ، حيث جعل الرسول العصبة بعد ذوى السهام ، فمن أشركهم فقد خالف الأثر (١) .

وبالرغم من وجاهة هذا الاستدلال ، فإن روح التشريع وأهدافه لا تقف أمام اعتبار الأشقاء إخوة لأم . أو ليسوا قد أدلوا بنفس الأم التي أدلى بها الوارثون ؟ وكيف تؤدي زيادة الصلة إلى الحرمان ؟ وكيف نتمسك ببعض ما يمكن أن يفهم من ظاهر النصوص على أنه المراد القطعي منها ؟ من هنا لا نوافق الجصاص على ما ذهب إليه من أن القول بالاشتراك يؤدي بالضرورة إلى الخروج عن حكم الآية ومخالفة الأثر . والمسألة بعد هذا كله مجال اجتihad ونظر .

على أن استدلال الجصاص بآتي سورة النساء اللتين وردت فيهما كلمة (الكلالة) يقودنا إلى تلك الأخبار الكثيرة التي رويت عن عمر خاصة بالكلالة ، مما قد يكون له بعض الصلة ببعض موافقه في الميراث .

٢ - الكلالة

قال عمر في العام الذي طعن فيه : إني لم أدع شيئاً هو أهم إلى من الكلالة ، وما راجعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ما راجعته في الكلالة (١) ، وما أغلظ لي في شيء منذ صاحبه ما أغلظ لي في الكلالة ، حتى طعن بإصبعه في بطني فقال : تكفيك الآية التي في آخر النساء . وإن أعش أقض فيها بقضية يقضى بها من يقرأ القرآن ومن لا يقرأ القرآن . ثم قال حين طعن : اعلوا أني لم أقل في الكلالة شيئاً (٢) .

وروي الجصاص أن عمر سأل الرسول : كيف يورث الكلالة ؟ فقال : أو ليس قد بين الله تعالى ؟ ثم قرأ : وإن كان رجل يورث كلالة أو امرأة وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس فإن كانوا أكثر من ذلك فهم في شركاء في الثلث . فأنزل الله تعالى : « يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة ... » فكأن عمر لم يفهم ، فقال لحفصة : إذا رأيت من رسول الله صلى الله عليه وسلم طيب نفس فسله عنها . فرأت منه طيب نفس فسأله عنها ، فقال : أبوك كتب لك هذا ؟ ما أرى أباك يعلمها أبداً . فكان عمر يقول : ما أراني أعلمها أبداً وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما قال .

وقال عمر : ثلاث لأن يكون بينهن لنا — أي الرسول — أحب إلى من الدنيا وما فيها الكلالة والخلافة والربا . ويعقب الجصاص على هذا بقوله : (فهذه الأخبار التي ذكرناها تدل على أنه لم يقطع فيها بشيء . وأن معناها والمراد منها كان ملتبساً عليه . قال سعيد بن المسيب : كان عمر كتب كتاباً في الكلالة ، فلما حضرته الوفاة محاه وقال : ترون فيه رأيكم) (٣) .

(١) أي ما راجعته في شيء . راجعتي له في الكلالة .

(٢) الطبقات الكبيرة لابن سعد : ج ٣ ص ٢٤٣ ، ٢٤٨ وانظر : الاثخان في علوم

القرآن للسيوطي : ج ١ ص ٦٠ وموطأ مالك : ج ٢ ص ٨ .

(٣) أحكام القرآن : ج ٢ ص ١٠٥ ، ١٠٦ .

وقال ابن القيم : (أقر عمر بأنه لم يقض في الكلاله بشيء . وقد اعترف أنه لم يفهمها) ^(١) . وروى عن عمر أيضاً أنه كان — في فترة من خلافته — يتابع أبا بكر في قوله في الكلاله . قال : (قال أبو بكر : أقول فيها برأى فإن يكن صواباً فمن الله وإن يكن خطأ فني ومن الشيطان ، أراه ما خلا الوالد والولد — فلما استخلف عمر قال : إن لأستحي من الله أن أرد شيئاً قاله أبو بكر ^(٢)) .

وهذه الرواية عن عمر تدل على أنه كان يرى أن الميت نفسه يسمى كلاله إذا لم يترك والداً ولا ولداً . والآية ^(٣) الأولى على هذا التفسير تعني ميراث الإخوة لأم والثانية ^(٤) تعني ميراث الإخوة الأشقاء — أر لآب — حين يموت الميت ولا يترك والداً ولا ولداً .

وروى الجصاص أن بعض الصحابة كانوا يقولون : الكلاله من لا ولد له . وروى هذا عن عمر ^(٥) . ورويت أخبار أخرى تدل على أن لفظ الكلاله يطلق على بعض الورثة أيضاً ^(٦) . ويقول الجصاص فلما اختلف السلف فيها . وسأل عمر النبي صلى الله عليه وسلم عن معناها فوكله إلى الآية ، وقد كان عمر رجلاً من أهل اللسان لا يخفى عليه ما طريق معرفته اللغة — ثبت أن معنى اسم الكلاله غير مفهوم من اللغة وأنه من متشابه الآية التي أمرنا الله تعالى بالاستدلال على معناه بالحكم ورده إليه .

(ولذلك لم يجب النبي صلى الله عليه وسلم عمر عن سؤاله ، ووكله إلى استنباطه ، وذلك أنه لم يكن أمر الكلاله — في الحال التي سأل عنها — حادثة يلزم تنفيذ حكمها في الحال ، وإلا لأجابته النبي صلى الله عليه وسلم .

(١) أعلام الموقعين : ج ٢ ص ٣٢٦ .

(٢) المرجع السابق : ج ١ ص ٢٤٦ وأيضاً : أحكام القرآن للجصاص : ج ٢ ص ١٠٤ .

(٣) وإن كان رجل يورث كلاله ... النساء : ١٢ .

(٤) يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلاله . . . النساء : ١٢٦ .

(٥) أحكام القرآن : ج ٢ ص ١٠٦ .

(٦) المرجع السابق : ص ١٠٥ .

ولمّا سأل عمر سؤال مستفهم مسترشد فوكله النبي صلى الله عليه وسلم إلى اجتهاده في نص الآية (١).

وبعد اختلاف الصحابة في معنى الكلالة ، تكلم فيها علماء اللغة والتفسير فقال أبو عبيدة معمر بن المثنى : الكلالة كل من لم يرثه ابن ولا أب فهو عند العرب كلالة . ثم يشرح اشتقاقها اللغوي مستشهداً بالشعر العربي (٢) . وكان من رأى القرطبي أن لفظ الكلالة يعنى فى الآيتين الإخوة لأم ، ثم الأشقاء أو لأب ، حيث قال فى تفسير الآية الأولى : (ذكر الله عز وجل فى كتابه الكلالة فى موضعين : آخر السورة وهنا ، ولم يذكر فى الموضعين وارثا غير الإخوة . فأما هذه الآية فأجمع العلماء على أن (الإخوة فيها عنى بهم الإخوة للأم ، لقوله تعالى : (فإن كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء فى الثلث) . وكان سعد بن أبى وقاص يقرأ : وله أخ أو أخت من أمه . ولا خلاف بين أهل العلم فى أن الإخوة للأب والام أو للأب ليس ميراثهم كهذا ، فدل إجماعهم على أن الإخوة المذكورين فى آخر السورة هم إخوة المتوفى لأبيه وأمّه أو لأبيه ، لقوله عز وجل : « وإن كانوا إخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين » ، ولم يختلفوا فى أن ميراث الإخوة للام ليس هكذا . فدلّت الآيتان على أن الإخوة كلهم جميعاً كلالة (٣) .

يمكن أن نصل — من مجموع هذه النصوص — إلى حقيقتين :
الأولى : أن آيتى الكلالة فىهما ميراث الإخوة جميعاً ، لأم ، أو الأشقاء ، أو لأب .

الثانية : إن فى تفسير لفظ الكلالة أكثر من رأى ، ربما قال ببعضها عمر فى فترة من حياته ، لكنه لم يطمئن إليه كل الاطمئنان ، فكان يؤمل

(١) نفس المرجع : ص ١٠٦ بتصرف يسير فى العبارة .

(٢) أحكام القرآن : ص ١٠٧ — ١٠٩ .

(٣) تفسير القرطبي : ج ٥ ص ٧٨ وانظر فى اشتقاق اللفظ اللغوى ص ٧٦ ، ٧٧ .

(م ٢١ — منهج عمر بن الخطاب)

أن يصل فيها إلى رأى حاسم بعدم ذلك ، يقضى به من يقرأ القرآن ومع من لا يقرأه ، لكنه لم يتيسر له تحقيق هذا فصرح قبيل وفاته بأنه لم يقل فيها شيئاً ، وقال للمسلمين : ترون فيها رأيكم ، تقديرأ منه لمسئولية القائم بأمور الدين والدنيا .

وقد كان لموقف عمر من الكلاله صلة وثيقة بما حدث في توريث الجدد والإخوة في عهده . أو ليست الكلاله في توريث الإخوة ؟ ثم إن الجدد معهم صورة من صور توريثهم . وبدلنا على هذه الصلة بين المسألتين مارواه ابن القيم : وأما عمر فإن أقواله اضطربت في الجدد . وكان قد كتب كتاباً في ميراثه ، فلما طعن دعا به فحماه ، وقال : (إنى لم أقض في الجدد شيئاً ^(١)) ، وروى ابن سعد : وقال عمر حين طعن : يا عبد الله ، انتننى بالكتب التى كتبت فيها شأن الجدد بالأمس . لو أراد الله أن يتم هذا الأمر لأتمه ، ثم أخذه فحماه بيده ولم يرض أن يمحوها أحد غيره ^(٢) . وهذا مثل ما فعله في ميراث الكلاله .

(١) انظر اعلام الموقعين : ج ٢ ص ٧٨ ، ٧٩ .

(٢) الطبقات الكبير : ج ٣ ص ٢٤٧ .

٣ - الجد مع الإخوة

لم يجتمع الإخوة مع الجد في عهد الرسول حتى يبين لهم ميراثه عندئذ^(١). والواقع أننا لا نكاد نجد مسألة من مسائل الاجتهاد في التشريع الإسلامي ، روى فيها مثل ما روى في هذه المسألة من آراء واختلافات ، حتى قال الشوكاني : وقد اختلف الصحابة في الجد اختلافا طويلا . ففي البخاري يروى عن علي وعمر وزيد بن ثابت وابن مسعود في الجد قضايا مختلفة ، فيروى مثلاً عن ابن سيرين أنه سأل عبيدة عن الجد فقال : ما يصنع بالجد ؟ لقد حفظت فيه عن عمر مائة قضية يخالف بعضها بعضها . . وهذا محمول على المبالغة . ويروى الشوكاني أيضاً أن عمر د كان يكره الكلام فيه^(٢) . . ويروى ابن القيم مثل هذا عن عمر د كما يروى عن علي بن أبي طالب أنه قال د من سره أن يقتحم جرائم جهنم فليقتض بين الجد والإخوة^(٣) ، وما زالت هذه المسألة مجال اجتهاد حتى عصرنا الحاضر . وقد كتب الأستاذ أحمد إبراهيم^(٤) بحثاً^(٥) مستفيضاً فيها ، استوعب فيها كل الآراء وأدلتها مع الموازنة والمناقشة . وكتب في التمهيد له ، (لم تضرب النقول والآراء اضطراباً في مسألة خلافية أشد ولا أوسع نطاقاً من اضطرابها في مسألة توريث الجد مع الإخوة من لدن عهد الصحابة ومن بعدهم . حتى أنه ليروى عن الصحابي الواحد عدة آراء مختلفة ، وبعض كبار الفقهاء منهم مات

(١) انظر : الرسالة للشافعي : ص ٥٩١ .

(٢) نيل الأوطار : ج ٦ ص ١٧٧ .

(٣) أعلام الموقعين : ج ٢ ص ٧٩ .

(٤) أستاذ الشريعة الإسلامية بكلية الحقوق بجامعة القاهرة وعضو مجمع اللغة العربية سابقاً (توفي سنة ١٩٤٥ م) .

(٥) نشر بمجلة القانون والاقتصاد العدد الثالث - السنة الثامنة المحرم سنة ١٣٥٧ هـ مارس سنة ١٩٣٨ م .

ولم يستقر على رأى فيها) . ثم يروى عن عمر بن الخطاب أنه قال :
« قضيت فى الجد سبعين قضية لا أدرى هل أنا فى شىء منها على الحق . وعنه
أيضا : أبيت النبى صلى الله عليه وسلم وقفنا فى الجد على أمر ينتهى إليه (١) .
كان موقف عمر الأخير من هذه المسألة إذن امتداد لموقفه من الكلاله ،
حيث لم يستطع أن يصل باجتهاده ، ووازنته بين النصوص والاعتبارات
والتفسيرات إلى رأى حاسم فتوقف فيها ، وتركها للمسلمين بعده . لكن
هذا لا يمنع أن يكون عمر قد مال — فى فترة من حياته — إلى هذا الرأى
أو ذاك ، قبل أن ينتهى إلى رأيه الأخير بالتوقف . وعلى هذا نستطيع أن
نقبل بعض ما نسب إليه فى هذا الشأن من آراء . ونقول (بعض) ما نسب
إليه ، لأننا لا نتصور أن آراءه تعددت فى هذه المسألة حتى وصلت إلى سبعين
أو مائة رأى (يخالف بعضها بعضها) .

يروى الشافعى أن عمر كان يورث الإخوة مع الجد ، بينما كان أبو بكر
وبعض الصحابة يجعلون الجد أباً لا يرث معه الإخوة (٢) . ويروى مالك
أن عمر وبعض الصحابة فرضوا للجد مع الإخوة الثلث (٣) . وروى
الخصاص أن القائلين بأن الجد أب يجب الإخوة احتجوا بآية « واتبعت
ملة آبائى إبراهيم وإسحق ويعقوب (٤) » ، حيث سمي الأجداد آباء (٥) .
والروايات المختلفة تدل على أن هناك عدة آراء فى توريث الجد مع
الإخوة :

الأول : التوقف فى ميراثه بهم . وهو موقف عمر الأخير .

(١) بحث مستفيض جامع فى ميراث الجد مع الإخوة ص ٢١٦ من مجلة القانون والاقتصاد
الحرم سنة ١٣٥٧ هـ .

(٢) الرسالة : ص ٥٩١ .

(٣) الموطأ : ج ٢ ص ٦ .

(٤) يوسف : ٣٨ .

(٥) أحكام القرآن : ج ١ ص ٩٤ وأنظر : تفسير القرطبي : ج ٥ ص ٦٨ ، ٦٩ .

الثانى : أن الإخوة أولى منه بالميراث فيجبونه .

الثالث : أنه يرث ولسكن ليس له فرض معلوم ، إنما هو على قدر ما يراه ولى الأمر .

الرابع : أنه يشترك مع الإخوة والأخوات الأشقاء أولاد في الميراث . وتحت هذا رأى الأخير تفريعات ، وتشعبات ، واختلافات ، والتواءات لا يكاد يتناولها الحصر .

الخامس : أن الجد يحجب الإخوة ، والأخوات جميعاً فلا يرث أحد منهم معه شيئاً ^(١) .

وكل ما يعنيننا هنا بالنسبة لهذه الآراء أن نبين أن عمر — الذى ربما أخذ فى جزء من خلافته ببعضها — قد انتهى إلى التوقف فى المسألة ، كما انتهى إلى التوقف فى الكلالة . وقد تمنى قبيل وفاته لو أن الرسول بينهما بما لا يدع مجالاً لخلاف أو رأى . وهذه الآراء تستند كلها إلى نصوص مختلفة ، وتأويلات متغايرة لكل منها ، وأقيسة عقلية فى النظر إليها . ولم يستطع عمر أن يرجح أحد هذه الأقيسة العقلية ، ترجيحاً حاسماً يقطع باب الاحتمال عنده ^(٢) . وإلى جانب ذلك فهناك أخبار غريبة تروى عن الرسول فى هذا الشأن ، فلعلها كانت من أسباب توقف عمر ، منها ما يرويه ابن حزم أن عمر سأل الناس : أيبكم سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فى الجد شيئاً ؟

فقال له رجل : أعطاه سدس ماله . وقال آخر : أعطاه ثلث ماله . وقال آخر : أعطاه نصف ماله . وقال آخر : أعطاه المال كله . وليس منهم أحد يدرى مع من من الورثة ^(٣) .

(١) انظر : بحث مستفيض ص ٢١٦ وقد فصل الأستاذ أحمد إبراهيم هذه الآراء وشرح بالتفصيل والتمثيل مذهب على بن أبى طالب وهو المذهب الذى اختاره لجنة مشروع قوانين الأحوال الشخصية ، كما شرح مذهب زيد بن ثابت الذى اختاره أكثر فقهاء الشريعة .

(٢) انظر : بداية المجتهد لابن رشد : ج ٢ ص ٢٩٠ — ٢٩٢ .

(٣) انظر : بحث مستفيض : ص ٢١٦ ومراجعته .

٤ - ميراث الأبوين مع أحد الزوجين

قال الله تعالى في ميراث الأبوين : «ولأبويه لكل واحد منهما السدس بما ترك إن كان له ولد فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث (١)» .
وعلى هذا تأخذ الأم ثلث التركة ، وتأخذ الأب الباقي تعصيا ، إذا مات الميت ، ولم يكن له ولد ، وورثه أبواه . لكن ، كيف نورث الأبوين إذا كان معهما أحد الزوجين ؟

روى عن علي وعمر وابن مسعود وعثمان وزيد بن ثابت أن الزوج أو الزوجة يأخذ نصيبه المفروض ، وتأخذ الأم ثلث الباقي ، وتأخذ الأب ما بقي . أما ابن عباس فقال : للزوج أو الزوجة ميراثهما ، ولأم الثلث كاملا - أي ثلث التركة كلها ، لا ثلث الباقي بعد أحد الزوجين - وما بقي فلأب . وقال : لا أجد في كتاب الله ثلث ما بقي ، ووافقه ابن سيرين (٢) .

والواقع أن كلا من الرأيين يستند إلى قوله تعالى في الآية السابقة (فلأمه الثلث) ، فالرأي الأول يقوم على أن الأم لها ثلث ما تترك في ميراثه مع الأب ، سواء كانت الشركة لهما أو كان معهما أحد الزوجين فأخذ نصيبه ، فللأم أن تأخذ ثلث الموروث بينهما وبين الأب كما نصت الآية . والرأي الثاني - وهو رأي ابن عباس يقوم على أن للأم الثلث بنص الآية فيجب أن تأخذ ثلث جميع التركة ولو كان معهما أحد الزوجين ، أما (ثلث الباقي) فلا يحدده فرضا بما ذكر في القرآن .

ولكل من الرأيين وجهة معقولة في فهم النص وتأويله - على أن القائلين بالرأي الأول - وهم جمهور الصحابة ، وقد تبعهم جمهور التابعين

(١) النساء : ١١ .

(٢) انظر : أحكام القرآن للجصاص : ج ٢ ص ١٠١ ، وتفسير القرطبي : ج ٥

والمسلمين (٣) — يدركون أن (ثلث ما بقى) ليس من الفروض المذكورة في القرآن، ومن ثم نظروا إلى رأيهم هذا على أنه استنباط من الكتاب والسنة، في مسألة ليس فيها بخصوصها نص صريح. يروى القرطبي في تفسير آيات المواريث عن أبي داود والدارقطني أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «العلم ثلاثة وما سوى ذلك فهو فضل: آية محكمة، أو سنة قائمة، أو فريضة عادلة». فالآية المحكمة هي النص الصريح غير المنسوخ في كتاب الله، والسنة القائمة هي الثابتة عن الرسول، والفريضة العادلة (تحتمل وجهين من التأويل):

أحدهما: أن يكون من العدل في القسمة، فتكون معدلة على الانصاف والسهام المذكورة في الكتاب والسنة.

والوجه الآخر أن تكون مستنبطة من الكتاب والسنة ومن معناهما، فتكون هذه الفريضة تعدل ما أخذ من الكتاب والسنة إذا كانت في معنى ما أخذ منهما نصا، روى عكرمة قال: أرسل ابن عباس إلى زيد بن ثابت يسأله عن امرأة تركت زوجها وأبويها قال: للزوج النصف وللأم ثلث ما بقى. فقال: تجده في كتاب الله أو تقوله برأى؟ قال: أقوله برأى، لا أفضل أما على أب.

(قال أبو سليمان: فهذا من باب تعديل الفريضة إذا لم يكن فيها نص، وذلك أنه اعتبرها بالمنصوص عليه وهو قوله تعالى «ورثه أبواه فلأمه الثلث»، فلما وجد نصيب الأم الثلث، وكان باقى المال — وهو الثلثان — للأب، قاس النصف الفاضل من المال بعد نصيب الزوج على كل المال إذا لم يكن مع الوالدين ابن أو ذر سهم فقسمة بينهم على ثلاثة: للأم سهم، والأب سهمان وهو الباقي، وكان هذا أعدل في القسمة من أن يعطى الأم من النصف الباقي — ثلث جميع المال، وللأب ما بقى وهو السدس، ففضلها عليه فيكون

لها — وهى مفضولة فى أصل الموروث — أكثر مما للآب ، وهو المقدم والمفضل فى الأصل .

وذلك أعدل مما ذهب إليه ابن عباس من توفير الثلث على الأم وبخس الآب حقه برده إلى السدس ^(١) .

ويقول الفرطى عن القياس الذى استند إليه الرأى الأول : (ومن الحججة لهم على ابن عباس : أن الأبوين إذا اشتركا فى الوراثة ليس معهما غيرها ، كان للأم الثلث ، وللآب الثلثان . وكذلك إذا اشتركا فى النصف الذى يفضل عن الزوج كانا فيه كذلك على ثلث وثلثين . وهذا صحيح فى النظر والقياس ^(٢)) .

فالرأى الأول — الذى روى عن عمر — يستند فى فهم الآية إلى نوع من النظر العقلى والقياس ، وابن عباس يتمسك بحرفية (الثلث) فيها على أنه ثلث التركة لا فرق بين أن يكون مع الأبوين أحد الزوجين أو لا يكون . وأبو بكر الجصاص يرى أن ظاهر القرآن فى آيات ميراث الأبناء مع البنات ، والأخوة الأشقاء أو لآب مع الأخوات — يشهد لما استند إليه الرأى الأول من قياس ونظر حيث جعل الميراث بين الأبوين أثلاثاً ، كما جمعه أثلاثاً بين الإبن والبنات فى قوله « للذكر مثل حظ الأنثيين » ، وبين الأخ والأخت فى قوله : « وإن كانوا إخوة رجالاً ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين » . ثم إنه إذا اجتمع أحد الزوجين مع الإبن والبنات وأخذ نصيبه ، كان الباقي بين الإبن والبنات على ما كان عليه قبل دخول أحد الزوجين من حيث أن الذكر يأخذ مثل حظ الأنثيين ، وكذلك مع الأخ والأخت يظل ميراثها دائماً للذكر مثل حظ الأنثيين ، حتى بعد دخول أحد الزوجين .

(١) تفسير الفرطى : ج ٥ ص ٥٦ ، ٥٧ .

(٢) تفسير الفرطى : ج ٥ ص ٥٦ ، ٥٧ .

(٣) السابق : ص ٥٧ .

ولهذا (وجب أن يكون أخذ الزوج — أو الزوجة — نصيبه موجباً للباقي بين الأبوين ، على ما استحقاه أثلاثاً قبل دخولهما . وأيضاً عما كسريكين بينهما مال ، إذا ما استحق منه ، كان الباقي بينهما على ما استحقاه بدياً ^(١)) . ولا شك أن الاستشهاد بميراث الأبناء والإخوة هنا يقوي وجهة النظر الأولى وبخاصة أنها تحول بين زيادة الأم على الأب حين يكون معهما زوج ، حيث تأخذ ضعف نصيب الأب ، مع اشتراكهما فيما يدلان به للمورث ، وكونه هو الذكر ، مما يتعارض مع ما راعاه القرآن في الأبناء والإخوة .

هـ - ميراث الأخت مع البنت

من مسائل الميراث التي حدث فيها خلاف بين الصحابة ، وكان لعمر رأى فيها ، مع استناد كل رأى إلى تأويل آيات الموارث على نحو معين ميراث الأخت مع البنت فقد روى أن رجلا ترك : بنتا ، وأختا شقيقة ، وعصبة . فقال علي وعمر وابن مسعود وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل : للبنت النصف ، وما بقي للأخت ، فجعلوها عصبة مع البنت .

وقال ابن عباس : للبنت النصف ، وما بقي فللعصبة وإن بعد نسبه . ولا شيء للأخت في الميراث مع البنت . ولما نوقش في رأيه قال : أنتم أعلم أم الله ؟ يقول الله : إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك . وأنتم تجعلون لها مع الولد النصف ^(١) .

فابن عباس يستند إلى ما فهمه من ظاهر الآية ، حيث رأى أنها نصت على أن الأخت (التي ليست لأم فقط) ، تأخذ نصف ما تركه الميت فرضا ، إذا لم يكن له ولد . فكيف تأخذه وقد ترك ولدا ؟ وذلك أنه رأى أن لفظ (ولد) في الآية يشمل الإبن والبنت . فذهب إلى حرمان الأخت من الميراث مع وجود البنت ، وصرف النصف الباقي إلى العصبة وإن بعدت .

لكن الجصاص يسوق الأدلة من النصوص على صحة ما ذهب إليه أصحاب الرأي الأول من توريث الأخت مع البنت عصبة ، مناقشا ابن عباس في استدلاله بما فهمه من ظاهر الآية ، مبينا أن ما استشهد به لا يقوم دليلا على حرمان الأخت من الميراث لأن الله يقول : للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون ، وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون ، مما قل منه أو أكثر نصيبا مفروضا ، فظاهرها يقتضى توريث الأخت مع البنت ،

(١) أحكام القرآن للجصاص : ج ٢ ص ١١٢ .

لأن أخاها الميت من الأقربين . و يروى عن ابن مسعود أن النبي قضى في بنت ، وبنت ابن ، وأخت شقيقة ، أن للبنت النصف ، ولبنت الابن السدس تكملة الثلثين ، وما بقي فللأخت يجعلها عصبه مع البنت .

وأما الاحتجاج بآية (ليس له ولد) فقد نص فيها على سهمها عند عدم الولد ، ولم ينف ميراثها مع وجوده . وتسميه النصف عند عدم الولد لا دليل فيه على سقوط حقها إن كان هناك ولد . ومع ذلك فمعناها : إن امرؤ هلك ليس له ولد ذكر ، بدليل قوله (وهو يرثها ^(١)) .

وبما لا شك فيه أن ما رواه ابن مسعود عن النبي يشهد للرأى الأول ، وربما كان هذا الخبر مستند القائلين به . وقد ذكر القرطبي رواية ابن مسعود على هذا النحو ، رواه البخاري ، حدثنا آدم ، حدثنا شعبة ، حدثنا أبو قيس ، سمعت هزيل بن شريح قال . سئل أبو موسى عن ابنة ، وابنة ابن ، وأخت . فقال : للإبنة النصف ، وللأخت النصف . وأت ابن مسعود فإنه سيتابعني . فسئل ابن مسعود وأخبر بقول أبي موسى فقال : لقد ضللت إذن وما أنا من المهتدين . أقضى فيها بما قضى للنبي صلى الله عليه وسلم : للإبنة النصف ، ولإبنة الابن السدس تكملة الثلثين ، وما بقي للأخت ^(٢) .

فكأن ابن مسعود ومن وافقه من الصحابة — وفيهم عمر — لما رأوا أن النبي أعطى الأخت الباقي بعد البنت وبنت الابن — حكموا بإعطائها الباقي بعد البنت ، حين لا يكون في المسألة بنت ابن تأخذ السدس . ورأوا أن إعطاءها النصف على سبيل التعصيب مع البنت لا يتعارض مع آية (ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك) ، على نحو ما شرحه الجصاص ، وأطال في الاستدلال له .

(١) أحكام القرآن للجصاص : ج ٢ ص ١١٣ .

(٢) تفسير القرطبي : ج ٥ ص ٦٤ .

٦ - العول في الفرائض

العول هو نقص الأنصبة بسبب زيادة السهام . ويحدث في الميراث إذا زاد مجموع سهام الوارثين عن الواحد الصحيح ، بأن يكون في المسألة مثلاً نصف ونصف وثلاث . فكيف تورث عندئذ ؟ ومن نعطي ومن نمنع وقد ذكرت الفرائض كلها في كتاب الله ؟

أما عمر بن الخطاب فإنه أول من أعال الفرائض فقال : والله ما أدرى أيكم قدم الله ، ولا أيكم آخر ؟ فقسم المال عليهم بالحصص ، وأدخل على كل ذي حق ما دخل عليه من عول الفريضة ، أى نقصانها ، فالنصف يصير أقل من نصف التركة وهكذا تنقل باقى الفرائض ، كل بمقداره . ووافقه جمهور الصحابة والفقهاء إلا ابن عباس (١) .

ويبدو أن ابن عباس لم يقل رأيه في العول إلا بعد وفاة عمر لأنه قال : إن عمر لو قدم من قدم الله لما عالت فريضة . فقليل له : وأيها التي قدم الله ؟ وأيها التي آخر ؟ قال : كل فريضة لم تنزل عن فريضة إلا إلى فريضة فهي التي قدم الله ، وكل فريضة إذا زالت عن فرضها لم يكن لها إلا ما بقي فهي التي آخر الله . فأما التي قدم الله فالزوج والزوجة والأم . والبنات والأخوات نزلان من فرض إلى تعصيب مع البنين والأخوة فيكون لهن ما بقي مع الذكور . فنبدأ بأصحاب السهام ، ثم يدخل الضرر على الباقيين الذين يستحقون ما بقي . بمعنى أنه إذا اجتمع الصنفان بدى بمن قدم الله . فإذا بقي شيء فلبن آخر الله ، وإلا فلا شيء له . فلما قيل له : فهلا قلت هذا لعمر ؟ قال : هبته (٢) .

(١) انظر : أحكام القرآن للجصاص : ج ٢ ص ١٠٩ وبداية المجتهد لابن رشد : ج ٢

ص ٢٩٢ .

(٢) المرجعان السابقان .

وتهدى الجصاص لابن عباس في نقاش عقلي ممتاز ، يعتمد على النصوص ، والقياس على الوصية والدين ، مؤيداً وجهة نظر عمر في القول بالعول فقال : إن الله فرض للزوج النصف ، وللأخت الشقيقة النصف ، وللأخوة من الأم الثلث . ولم يفرق بين حال اجتماعهم أو انفرادهم ، فوجب استعمال نص الآية في كل موضع على حسب الإمكان فاذا انفردوا ، أو اتسع المال لسهامهم ، قسم بينهم عليها . وإذا اجتمعوا وزادت أنصبتهم عن الواحد الصحيح ، وجب استعمال حكم الآية في التضارب بها على الأنصبة . ومن أعطى بعضاً وأسقط بعضاً ، أو نقص نصيب بعضهم ووفى الآخرين فقد أدخل الضم على بعضهم مع مساواته للآخرين في التسمية .

ويعترض الجصاص على الأساس التشريعي لتقسيم ابن عباس بأن الأنصبة حين تزيد عن الواحد الصحيح وتحتاج إلى العول ، فإنها تستحق كلها على سبيل الفرض لا التعصيب ، فلا وجه للقول بتقديم أو تأخير . وبالنسبة للأخت الشقيقة مثلاً مع الزوج والأخوة لأم فليس يجب — لأن الله أزال فرضها إلى غير فرض في موضع — أن يزيل فرضها في الحال التي نص عليه فيها . فهذا القول أشنع في مخالفة الآية التي فيها سهام الموارث من القول بإثبات نصف ، ونصف ، وثلث ، على وجه المضاربة بها (١) . ولذلك نظائر في الموارث من الأصول فيما لو كانت التركة ألف درهم ، وعلى الميت لرجل ألف درهم ، وآخر ألف ، وثلث خمسمائة — فإن الألف تقسم بينهم على قدر ديونهم وكذلك الحال في الوصية إذا تعددت ، لقوله تعالى : « من بعد وصية يوصي بها أو دين » (٢) .

وعما لا شك فيه أن رأى ابن عباس يقوم على أساس غير قطعي الدلالة .

(١) أحكام القرآن . ج ٢ ص ١١٠ .

(٢) المرجع السابق .

لأنه يقبل المناقشة والمخالفة ، ومن ثم فلا يصح أن ينبئ عليه حرمان بعض الوارثين بما فرضه الله لهم بهريح النصوص القاطعة . أما عمر فإنه بذل جهده — ومعه الصحابة — لإعطاء كل ذي حق حقه كما فرضه الله ، وكما توجبه سنة العدل . فحين تساوت كل الفرائض في الوجوب ، ولم يستطع أن يعطى وارثا ويمنع آخر ، ألجأته الضرورة إلى تصرف عقلي رآه محققا لإعطاء كل ذوى الفرائض بنفس النسبة التي فرضها الله لهم وإن نقصت انصباؤهم في الحقيقة بالنسبة لجميع التركة . وذلك أنه لم يجد حلا عمليا آخر يطمئن إلى أنه يحقق العدالة ويطبق النصوص في وقت واحد .

ومن المسائل الشهيرة التي تروى في العول ، وتروى في ميراث الجد مع الأخوة أيضا ، مسألة الأكدرية ، والورثة فيها زوج ، وأم ، وأخت شقيقة ، وجد . فكان عمر وابن مسعود يعطيان للزوج النصف ، وللأم السدس (كيلا تفضل على الجد) ، وللأخت النصف ، وللجد السدس . على سبيل العول .

وكان على يزيد يقولان : للزوج النصف ، وللأم الثلث ، وللأخت النصف ، وللجد السدس فريضة ، ثم إن زيدا يجمع سهم الأخت والجد فيقسم ذلك بينهم للذكر مثل حظ الأنثيين^(١) .

* * *

لا نريد أن نستبق طبيعة الأمور ، ولا أن نخالف ما رسمناه من الانتهاء من بحث ما فيه نصوص خاصة قبل استخلاص مقررات المنهج السكنا نريد أن نقول إن عمر في مسائل الميراث السابقة كان يبذل جهده في الجمع بين ما يفهم من النصوص وما يراه محققا للمصلحة والعدالة . ثم إنه كان يتوقف

(١) انظر : بداية المجتهد : ج ٢ ص ٢٩٢ والمغنى ج ٦ ص ٢٢٤ وبحث مستفيض جامع في ميراث الإخوة مع الجد : ص ٦٩٠ - ٦٩١ في سبب تسميتها ، والخلاف في توريثها مما يدخل في أصل الاختلاف في توريث الجد مع الإخوة . وقد بينا موقف عمر الأخير منه .

حين ينتهى به النظر والتأمل إلى التوقف فى الحكم ، بالرغم من حرصه على توضيح كل الأمور ، كما حدث فى (الكلالة) و (الجد مع الأخوة) تقديرأ منه لمسئولية الاجتهاد وما ينبئ عليه .

أما حين كان يقوده النظر والاستدلال إلى رأى معين ، فإننا نستطيع أن نلاحظ عنده غلبة الطابع العقلى والنظر المرن إلى مقاصد التشريع ومصالح الناس ، أكثر مما نلاحظ الرغبة فى الالتزام الحرفى ببعض ما يمكن أن يفهم من ظاهى النصوص . نجد ذلك بوضوح فى ميراث المشتركة والأبوين مع أحد الزوجين ، والعول فى الفرائض وسنرى هذه الملاحظة واضحة فى منهجه العام .

رَفَعُوْهُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

القسم الخامس متفرقات

١ - متعة الحج

صوُرُ أداء الحج والعمرة المتفقُ عليها هي :

١ - الإهلال بالحج فقط ، ويسمى الأفراد أو الإهلال بعمرة مفردة .

٢ - الإهلال بالحج والعمرة معا ، ويسمى القِيران .

٣ - الإهلال بالعمرة في أشهر ^(١) الحج من الميقات لمن مسكنه خارج

الحرم ، ثم يأتي المحرم إلى البيت فيطوف لعمراته ويسعى ويحلق ، كل ذلك في

أشهر الحج ثم يحل بمكة ، ثم ينشئ الحج في نفس العام قبل رجوعه إلى بلده .

فمن فعل ذلك سمي متمتعا ^(٢) يجب عليه ما أوجبه الله في قوله تعالى : « فمن

تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في

الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد

الحرام ^(٣) ، وسمى متمتعا لأنه تمتع بين الحج والعمرة بكل ما لا يجوز

للمحرم ، وسقط السفر عنه مرة ثانية إلى النسك الثاني وهو الحج ، وسقط

الإحرام عنه من ميقاته في الحج .

ولا خلاف في أن كلا من هذه الصور الثلاث جائزة ، لأن الرسول رضى

كلاهما ، ولم ينكره في حجته على أحد من أصحابه ^(٤) . وقال عمران

ابن حصين نزلت آية المتعة في كتاب الله ، وفعلهاها مع رسول الله ، ولم ينزل

قرآن يحرم التمتع ولم ينه الرسول عنه حتى مات ^(٥) .

(١) أشهر الحج هي : شوال وذو القعدة وذو الحجة كله أو عشرة منه . انظر : تفسير

القرطبي ج ٢ ص ٣٨٢ .

(٢) انظر : نيل الأوطار : ج ٥ ص ٣٩ وبداية المجتهد : ج ١ ص ٦٨ وتفسير القرطبي

ج ٢ ص ٣٦٨ .

(٣) البقرة : ١٩٦ .

(٤) انظر : نيل الأوطار : ج ٥ ص ٣٨ ومراجعة وتفسير القرطبي : ج ٢ ص ٣٦٤ ، ٣٦٥ .

(٥) رواه البخاري ومسلم وأحمد . انظر المرجعين السابقين .

ثم إن عمر بن الخطاب نهى عن متعة الحج في خلافته (١) ، فليأذا
فعل ذلك ؟

تورد الروايات أسباب النهى هكذا :

(١) رأى عمر أن الناس في خلافته مالوا إلى التمتع ، ليسارته وخفته ،
فخشى أن يضيع الافراد والقران وهما سنتان للنبي (٢) . فأراد أن يحملهم
عليهما وبخاصة أنه كان يرى أن التمتع ليس هو الصورة المثالية لأداء النسك ،
لأنه لا يتم إلا بهدى أو ما يقوم مقامه . ومن ثم قال : « أن تفرقوا بين الحج
والعمرة ، فتجعلوا العمرة في غير أشهر الحج ، أتم لحج أحدكم وأنتم لعمركم » .
وقال : « إن الله قال : « وآتموا الحج والعمرة لله » (٣) وقال : « الحج أشهر
معلومات (٤) » ، فأخلصوا أشهر الحج للحج ، واعتمروا فيما سواها من
الشهور (٥) .

(ب) كان يرى أنه من غير الوقار الواجب في أداء النسك أن يتمتع من
يؤديه — وقد تحمل مشاق السفر ليقصد البيت الحرام — بكل ما لا يجوز
للحرم عمله ، من وقت حله في العمرة إلى وقت إنشائه الحج . فأراد أن
يحمل الحجاج على ما يجب من الوقار والخشية في هذا المكان المقدس ، وفي
الأشهر التي خصها الله بالفضل ، فنهى عن متعة الحج . فقد روى عنه أنه قال
عن المتعة : « هي سنة رسول الله ، ولكنني أخشى أن يعر سواهن تحت الأراك
ثم يروحوا بهن حجاجا (٦) .

(١) انظر : أحكام القرآن للجصاص : ج ٣ ص ٢٩٥ وتفسير القرطبي : ج ٢ ص ٣٧٠ .

(٢) تفسير القرطبي : ج ٢ ص ٣٦٦ .

(٣) البقرة : ١٩٦ .

(٤) البقرة : ١٩٧ .

(٥) أحكام القرآن للجصاص : ج ١ ص ٣٣٥ ، ٣٣٦ وموطأ مالك : ج ١ ص ١٣١ .

وتفسير القرطبي : ج ٢ ص ٣٧٣ .

(٦) انظر المسند لابن حنبل : ج ١ ص ٣٤٩ وتفسير القرطبي : ج ٢ ص ٣٧٣ .

ويعر سواهن : يعنى يجهلوهن .

(ج) أراد عمر أن يخلص أشهر الحج للحج ، وبقى السنة للعمرة ، حتى لا يتعطل البيت الحرام في غير أشهر الحج إذا أدى الناس الحج والعمرة معاً فيها . فأراد أن يقصد البيت مرتين أو أكثر في العام حتى تكثر عمارته بكثرة زواره طول السنة في أشهر الحج للحج ، وفي غيرها للعمرة . ويتبع ذلك فائدة للناس المقيمين حوله ، حيث أراد أن يدخل الرفق واليسار على أهل الحرام ، بتردد الناس عليهم طول العام ، تحقيقاً لدعوة إبراهيم وواجب أفئدة من الناس تهوى إليهم وارزقهم من الثمرات (١) .

ونستطيع أن نقول بعد ذلك إن عمر رأى أن في نهيهِ عن متعة الحج حملاً لهم على ما ورد في الكتاب من إتمام النسك . وترغيباً لهم فيما جاءت به السنة من الأفراد والقران اللذين خشى اندثارهما لميل الناس إلى التمتع ، كما رأى أن نهيهِ يحقق الوفاء الواجب في النسك ، كما يحقق مصلحة إعمار البيت الحرام طول العام بما يتبعه من فائدة للناس المقيمين حوله .

وذلك لأنه رأى أن جمهور المسلمين في خلافته قد مالوا إلى التمتع ليسره وخففته عليهم — كما سبق — فتغير حالهم عما كان عليه في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم من التردد بين الأفراد والقران والتمتع ، فرأى أن حملهم على التقليل من التمتع يؤدي إلى المصالح الدينية والاجتماعية السابقة .

ويجب أن نلاحظ أن نهي عمر للمسلمين عن المتعة هنا إنما هو حمل لهم على صورتين من صور أداء النسك أقرهما الرسول ، وليس حملاً لهم على شيء ابتدعه عمر أو غيره من الناس . كما يجب أن نلاحظ أن هذا النهي مؤقت محدد بزمان معين وظروف خاصة ، وليس نسخاً أو إلغاء لما شرع في الكتاب والسنة . فما زال الناس يتمتعون في حجهم قبل خلافة عمر ، وفيها ، وبعدها إلى

(١) سورة إبراهيم : ٣٧ وانظر : تاريخ الطبري : ج ٤ ص ٢٢٥ ، وأحكام القرآن للجصاص ج ١ ص ٣٣٥ ، ٣٣٦ ، وأعلام الموقعين : ج ٣ ص ٥٤٤ ، والطرق الحكمية : ص ١٨ وتفسير القرطبي : ج ٢ ص ٣٦٦ ، ٣٧٣ .

اليوم . وقد روى عن ابن عباس أنه قال : سمعت عمر يقول : لو اعتمرت ، ثم اعتمرت ، ثم اعتمرت ، ثم حججت لمتعت . قال الجصاص معقبا على ذلك : (ففي هذا الخبر اختياره للمتعة ، فثبت بذلك أنه لم يكن ما كان منه في أمر المتعة — أى النهى عنها — إلا على وجه اختياره المصلحة لأهل البلاد تارة ، ولعمارة البيت أخرى ^(١)) .

وربما كان عمر قد قال هذا ليبين للناس أنه — وإن نهاهم عن متعة الحج — يعلم يقينا أنها سنة أقرها الرسول ، وهو ينهاهم عنها نهيا مؤقتا لما مر من أسباب ، لكن ليس معنى هذا النهى أنه نسخها أو إلغاها . ومن هنا نذهب إلى القول بأن هذا النهى كان اختيارا منه للناس فى عهده ، لكنه لم يقصد به منع جميع الناس من التمتع فى الحج ، وإنما قصد إقلالهم منه .

أما التعبير بالعقاب ^(٢) فى نهيه فإنما هو طريقة عمرية هدفها تحقيق مصلحة الناس ، وقد يعيننا على تفههما قول عمر لعمران بن سودة الذى كلفه فى مسائل منها نهيه عن العمرة فى أشهر الحج ، ثم قال لعمر أيضا : تشكو أمك نهر الرعية وعنف السياق . فشرع عمر الدرة ، ثم مسحها حتى أتى على آخرها ، ثم قال : أنا زميل محمد — وكان زامله فى غزوة قرقرة الكدر — فوالله إني لأرتع فأشبع ، وأسقى فأروى ، وأنهر اللفوت ^(٣) ، وأزجر العروض ، وأذب قدرى ، وأسوق خطوى ، وأضمم العنود ^(٤) ، وألحق القطوف ^(٥) ، وأكثر الزجر ، وأقل الضرب ، وأشهر العصا ^(٦) ، وأدفع باليد ، لولا ذلك

(١) أحكام القرآن : ج ١ ص ٣٣٦ .

(٢) أنظر : ص ٢٩١ من هذه الدراسة .

(٣) الناقة المضجور التى تلتفت إلى حالها لتمتعه فيدهمها .

(٤) المائل عن الصفوف .

(٥) الدابة البطيئة السير .

(٦) أى أرفعها مرها بها .

لأعذرت^(١) . فلما بلغ ذلك معاوية قال : كان والله عالماً برعييتهم^(٢) . ثم
إننا لم نطلع على أن عمر عاقب أحدا تمتع بالحج في خلافته .
فخلاصة الأمر أن عمر أراد — للأسباب السابقة — أن ينصرف
الناس إلى صورتين لأداء النسك أقرهما الرسول ، إلى جانب التمتع الذي لم
يلغزه عمر ، وإنما اختار للناس ألا ينصرفوا إليه جميعاً ، فأراد إقلاهم منهم ،
وهو يعلم يقيناً أنه هو أيضاً سنة للنبي لا يستطيع أحد أن ينسخها . ولا شك
أن لولى الأمر أن يحمل الناس في زمن معين على أحد أنواع المباحات ، إذا
رأى في ذلك مصلحة . وهذا — وأمثاله — من السياسات الجزئية التي تختلف
المصلحة فيها باختلاف الظروف كما يقول ابن القيم^(٣) . ولم يقصد عمر أن
يحمل الناس في جميع العصور على نهيه عن المتعة ، فما زال الناس يتمتعون
في عصره ، وبعده . وقد كان مجتهداً في تعرف المصلحة ، والمجتهد دائر بين
الآجر والأجرين كما قال ابن القيم^(٤) .

(١) أى قصرت .

(٢) تاريخ الطبري : ج ٤ ص ٢٢٥ ، ٢٢٦ .

(٣) الطارق الحكيمية : ص ١٨ .

(٤) المرجع السابق .

٢ - جمع الناس في قيام رمضان

نذب رسول الله صلى الله عليه وسلم المسلمين إلى قيام رمضان فقال :
(من قام رمضان إيماناً واحتساباً غفر له ما تقدم من ذنبه (١)) ، وروى عن
عائشة أنها قالت : « خرج النبي صلى الله عليه وسلم من جوف الليل فصلى في
المسجد ، وصلى رجال بصلاته ، فأصبح الناس فتجدثوا ، فاجتمع أكثرهم
فصلوا معه ، فأصبح الناس فتجدثوا ، فكثرت أهل المسجد من الليلة الثالثة ،
فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى فصلوا بصلاته . فلما كانت الليلة
الرابعة عجز أهل المسجد عن أهله حتى خرج لصلاة الصبح ، فلما قضى الفجر
أقبل على الناس فتشهد ثم قال : أما بعد فإنه لم يخف على مكانكم ، واسكني
خشيت أن تفترض عليكم فتعجزوا عنها . فتوفي رسول الله صلى الله عليه
وسلم والأمر على ذلك (٢) . وروى أيضاً عن عائشة أن الناس كانوا
يصلون في المسجد في رمضان بالليل أوزاعاً ، يكون مع الرجل الشيء من
القرآن فيكون معه النفر الخمسة أو السبعة أو أقل من ذلك أو أكثر ، يصلون
بصلاته ، فأمرني - أي الرسول - أن أنصب له حصيراً على باب حجرتي
ففعلت . فخرج إليهم بعد أن صلى عشاء الآخرة ، فاجتمع إليه في المسجد ،
فصلى بهم ، ولم يخرج إليهم في الليلة الثانية ، (٣) .

ويعلق الشوكاني على ذلك بقوله إن العلماء استدلوا به على صلاة التراويح ،
لأن النبي صلى الله عليه وسلم في المسجد وصلى من خلفه الناس ، ولم ينكر عليهم ، وكان
ذلك في رمضان ولم يترك إلا الخشية الافتراض ، فصح الاستدلال به على

(١) صحيح البخاري - باب قيام رمضان .

(٢) المرجع السابق .

(٣) رواه أحمد انظر : نيل الأوطار : ج ٣ ص ٦٢ .

مشروعية مطلق التجمع في النوافل في ليالي رمضان ^(١) . وقال الشاطبي : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما خاف افتراض القيام على الأمة أمسك عنه ، ففي هذا الحديث ما يدل على كونه سنة ، فإن قيامه أولاً بهم دليل على صحة القيام في المسجد جماعة في رمضان . وامتناعه بعد ذلك من الخروج خشية الافتراض لا يدل على امتناعه مطلقاً ، لأن زمانه كان زمان وحي وتشريع ، فيمكن أن يوحى إليه إذا عمل به الناس بالإلزام ^(٢) .

هذا ما كان في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ، أما في خلافة أبي بكر فلا نجد في الروايات أنه جمع الناس في قيام رمضان ، بالرغم من أننا قد انتهينا إلى مشروعية مطلق التجمع في النوافل في ليالي رمضان . ويعمل الشاطبي لذلك بقوله : (وإنما لم يجمع أبو بكر لأحد أمرين : إما لأنه رأى أن قيام الناس آخر الليل وما هم به عليه كان أفضل عنده من جمعهم على إمام أول الليل — ذكره الطرشي . وأما لضيق زمانه عن النظر في هذه الفروع مع شغله بأهل الردة وغير ذلك مما هو أوكد من صلاة التراويح ^(٣)) .

واستمر الحال على ذلك خلافة أبي بكر ، وصدرأ من خلافة عمر (فخرج عمر ليلة في رمضان إلى المسجد فإذا الناس أوزاع متفرقون ، يصلي الرجل لنفسه ، ويصلي الرجل فيصلي بصلاته الرهط . فقال عمر : إني أرى لو جمعت هؤلاء على قارئ واحد — أي إمام — لكان أمثل ، ثم عزم فجمعهم على أبي بن كعب . فخرج ليلة أخرى والناس يصلون بصلاة قارئهم ، فقال عمر : نعم البدعة هذه ، والتي ينامون عليها أفضل من التي يقومون — يريد آخر الليل ، وكان الناس يقومون أوله — ^(٤)) .

(١) المرجع السابق .

(٢) الاعتصام : للشاطبي ج ١ ص ٢٥٦ .

(٣) المرجع السابق .

(٤) صحيح البخاري : باب قيام رمضان ، وانظر : الموطأ ج ١ ص ٤٠ .

وتذكر الروايات أن ذلك كان في سنة ١٤ هـ . وأنه كتب إلى الأمصار يأمر المسلمين بذلك . وجعل للناس بالمدينة إمامين : أحدهما يصلي بالرجال ، والآخر يصلي بالنساء ^(١) . وفيما يتصل بعدد الركعات يروى مالك أن عمر أمر إماميه : أبي بن كعب وتمام الداري أن يقوموا للناس بإحدى عشرة ركعة . وهذا يتفق مع ما روى عن الرسول في ذلك حيث « سئلت عائشة : كيف كانت صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان ؟ فقالت : ما كان يزيد في رمضان ولا في غيره عن إحدى عشرة ركعة ، يصلي أربعا فلا تسئل عن حسنهن وطوئهن ، ثم يصلي أربعا فلا تسئل عن حسنهن وطوئهن ، ثم يصلي ثلاثا . فقلت يا رسول الله ، أتنام قبل أن توتر ؟ قال : يا عائشة إن عيني تنامان ، ولا ينام قلبي » ^(٢) .

لكن ما السكا يروى أيضا عن يزيد بن رومان أن الناس « كانوا يقومون في زمان عمر بن الخطاب بثلاث وعشرين ركعة » ، وفي رواية أخرى بعشرين ، أو إحدى وعشرين ^(٣) .

إذن فقد جمع عمر الناس في قيام رمضان على امام واحد . وقد تبين مما سبق أن هذا الجمع شرع بسنة الرسول الذي لم يداوم عليه خوف افتراضه على المسلمين . فلما زالت هذه العلامة التشريعية بموت الرسول وانقطاع الوحي ، رجع الأمر إلى أصله وهو الجواز ، بدليل أن الرسول جمعهم على إمامته ثلاث ليال متواليات . وإذا (ثبت الجواز فلا ناسخ له بعد عصر الرسالة) كما قال الشاطبي ^(٤) .

وقد ذكرنا علة عدم جمع أبي بكر للناس . (فلما تمهد الإسلام في زمن عمر ، ورأى الناس في المسجد أوزاعا — كما جاء في الخبر — قال : لو جمعت

(١) انظر الطبقات الكبير : ج ٣ ص ٢٠٢ وتاريخ الطبري : ج ٣ ص ٤٩٠ ، ج ٤ ص ٢٠٩

(٢) صحيح البخاري — باب قيام رمضان والموطأ ج ١ ص ٤٠ .

(٣) انظر : الموطأ : ج ١ ص ٤١ ونيل الأوطار : ج ٣ ص ٦٣ .

(٤) انظر : الانصاف : ج ١ ص ٢٥٦ .

الناس على قارىء واحد لكان أمثل ، فلما تم له ذلك نبته على أن قيامهم آخر الليل أفضل . ثم اتفق السلف على صحة ذلك وإقراره . والأمة لا تجتمع على ضلالة ^(١) .

لكن ، لم سمّاه عمر بدعة ، وقد ثبتت مشروعيتها لجمع عن الرسول ؟ أما الشاطبي فيقول : (إنما سمّاها بدعة باعتبار ظاهر الحال ، من حيث تركها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، واتفق أن لم تقع في زمان أبي بكر رضى الله عنه ، لا أنها بدعة في المعنى ^(٢)) فلا يجوز إذن أن يستدل بكلمة عمر على جواز الابتداع بالمعنى المعيب ، أعنى محاولة إدخال ما ليس من الدين فيه ، لأنه نوع من تحريف الكلم من مواضعه ، ويقول إن القيام (صار في ظاهر الأمر كأنه لم يجربه عمل من تقدمه دائماً ، فسمّاه بذلك الإجماع ، لا أنه أمر على خلاف ما ثبت من السنة ^(٣)) .

وما لا شك فيه أن أمراً شرعاً بسنة الرسول لا يكون بدعة بمعنى إقحام ما ليس من الدين فيه ، وبخاصة أن الأمر يتصل بالعبادات ، فعمراً يستند إلى السنة في مشروعيتها لجمع الناس على إمام ، وفي أمره لإماميه بأن يقوموا للناس بإحدى عشرة ركعة كما رواه مالك . لكن يبدو أن الناس كانوا يزيدون على الإحدى عشرة التي أمر بها عمر ، فيقومون بعشرين ، أو إحدى وعشرين ، أو ثلاث وعشرين كما سبق . وكان هذا تطوعاً منهم ، ولم يكن بأمر عمر . وهذا التطوع راجع إلى ما يفهمه كل منهم ويطبقه من معنى القيام الذي ندب إليه الرسول في رمضان . ومن ثم روى مالك أيضاً أن الإمام كان يقوم بسورة البقرة في ثمان ركعات ، فإن قام بها في اثنتي عشرة ركعة رأى الناس أنه قد

(١) المرجع السابق .

(٢) الاعتصام : ج ١ ص ٢٥٧ .

(٣) الاعتصام : ج ٢ ص ١٢٤ .

خفف ، وروى أيضا أن الإمام كان يقرأ بالماتتين ، حتى كان الناس يعتمدون على عصا من طول القيام ، ولا ينصرفون إلا في بزوغ الفجر^(١) .

ولا شك أن بعض الناس حين يزيدون على أنفسهم في السنن المندوب إليها ، فليس لأحد أن يمنعهم من ابتغاء مزيد من الخير ، ما داموا قادرين عليه ، لأن غير القادر سيتوقف وقتما يريد . وعمر أقام للناس ما كانوا قادرين عليه ، ومحبين له ، وفي شهر واحد من السنة لا دائما ، موكولا إلى اختيارهم ، لأنه قال : والتي ينامون عنها أفضل . (وقد فهم السلف الصالح أن القيام البيوت أفضل ، فكان كثير منهم ينصرفون فيقومون في منازلهم^(٢)) .

وروى ابن الجوزي عن عبد الله بن حكيم الجهمي أن عمر كان إذا دخل شهر رمضان ، صلى المغرب بالناس ثم قال لهم : دأما بعد فإن هذا الشهر كتب الله عليكم صيامه ، ولم يكتب عليكم قيامه ، . من استطاع منكم أن يقوم فإنها من نوافل الخير التي قال الله عز وجل . ومن لم يستطع منكم أن يقوم فليتم على فراشه . وليتق إنسان منكم أن يقول : أصوم إن صام فلان ، وأقوم إن قام فلان ، من صام منكم أو قام فليجمع ذلك لله عز وجل . وأذلو اللغو في بيوت الله . واعلموا أن أحدكم في صلاة ما انتظر الصلاة ، . ثم روى أن علي بن أبي طالب خرج — بعد وفاة عمر — أول ليلة من شهر رمضان ، فسمع القراءة من المساجد ، ورأى القناديل تزهرفقال : د نور الله لعمر في قبره ، كما نور مساجد الله بالقرآن^(٣) .

ولا شك أن هذا الجمع — الذي وافق السنة — كما أن يتضمن مظهر أمن مظاهر توحيد المسلمين ، مما يتفق مع أحد الأهداف الأساسية في التشريع الإسلامي ، وما يبدو بوضوح في كثير من توجيهات عمر للصحابة . من مثل

(١) انظر : الموطأ ج ١ ص ٤١ .

(٢) الاعتصام : ج ٢ ص ٥٨ .

(٣) سيرة عمر : ص ٥٥ .

ما يرويه الطبري أن عمر قال لناس من قر يش : « بلغني أنكم تتخذون مجالس — أى متفرقة — ، لا يجلس إثنان معاً حتى يقال : من صحابة فلان . . من جلساء فلان . حتى تحوميت المجالس ، وأيم الله إن هذا السريع في دينكم ، سريع في شرفكم ، سريع في ذات بينكم . وكأني بمن يأتي بعدكم يقول : هذا رأى فلان . قد قسموا الإسلام أقساماً !

« أفيضوا مجالسكم بينكم ، وتجالسوا معاً ، فإنه أدوم لالتفتكم ، وأهيب ليكم في الناس (١) .

وكانت هذه التجمعات الصغيرة التي كان عمر ينهى عنها من أسباب الفتن التي أطاحت بوحدة المسلمين بعده . ومن هنا كان جمع الناس في قيام رمضان موافقاً للسنة محققاً للمصلحة . وإن كنا نوافق الشوكاني على أن تحديد عدد معين من الركعات كعشرين ، أو إحدى وعشرين ، أو ثلاث وعشرين ، وتخصيصها بقرأة معينة — أمور لم ترد بها سنة ، ولم يأمر بها عمر (٢) . فإذا أتينا إلى آراء الفقهاء وأئمة المذاهب ، فإن العلماء متفقون على استحباب صلاة التراويح ، بناء على حديث الرسول السابق . لكن الشافعي وجمهور أصحابه ، وأبا حنيفة ، وأحمد ، وبعض المالكية ، وغيرهم يرون أن الأفضل أن تصلي جماعة ، كما فعله عمر بن الخطاب والصحابه ، واستمر عمل المسلمين عليه ، لأنه من الشعائر الظاهرة ، فأشبهه صلاة العيد . وبالغ الطحاوي فقال : (إن صلاتها في الجماعة واجبة على الكفاية) .

وقال مالك ، وأبو يوسف ، وبعض الشافعية ، وغيرهم : (الأفضل صلاتها فرادى في البيت ، لقوله صلى الله عليه وسلم : « أفضل الصلاة صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة (٣) ») .

(١) تاريخ الطبري : ج ٤ ص ٢١٣ ، ٢١٤ .

(٢) انظر : نيل الأوطار : ج ٣ ص ٦٤ .

(٣) الحديث رواه البخاري ومسلم وأحمد : وانظر : الأوطار ج ٣ ص ٦٠ .

٣ - إجملاء غير المسلمين من شبه الجزيرة العربية

كان آخر ما تكلم به الرسول أنه ، لا يجتمع دينان بجزيرة العرب^(١) ، وروى أنه قال عندئذ : « أخرجوا اليهود والنصارى من جزيرة العرب »^(٢) . وروى ابن حنبل عن عمر أنه سمع الرسول يقول : « لأخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب حتى لا أدع إلا مسلماً »^(٣) .

فكل هذه الأخبار - وما يماثلها^(٤) - تدل على أنه كان من أهداف الرسول أن تخلص الجزيرة العربية للإسلام ، باعتبارها الوطن الإسلامي الأول الذي يجب أن يخلو من أية عناصر يمكن أن تعمل على إفساد الأوضاع الداخلية . وكما قال الأستاذ رفيق العظم : (لأن العرب أمة حديثة العهد بالإسلام . وقد عانى الرسول ما عانى في سبيل جمع كلمتها وتوحيد جهتها . فمن الخطر أن يوجد بين ظهرانيها قوم يدينون بغير دينها ، فيفتنون من جاورهم عن الإسلام ، على حداثة عهدهم به ، وعدم تمكنهم بعد من أصوله الصحيحة^(٥)) .

ولم تنس خلافة أبي بكر القصيرة لتنفيذ هذا الأمر ، حتى جاء عمر فأضيف إلى قول الرسول سيان قويان ، يكفي أحدهما لإجلانهم : وذلك أن بعضهم أكلوا الربا وتعاملوا به^(٦) ، مخالفين بذلك ما شرطه عليهم الرسول . واعتدى قوم منهم على عبد الله بن عمر وبعض الأنصار^(٧) . ومع هذا

(١) موطأ مالك : ج ٢ ص ١٩٨ وفتوح البلدان : ص ٩٠ .

(٢) الحسبة في الإسلام لابن تيمية : ص ٣٤ .

(٣) المسند : ج ١ ص ٤٤٢ .

(٤) انظر مثلاً : الأموال : ص ٩٨ .

(٥) أشهر مشاهير الإسلام : ج ٢ ص ٤٠١ .

(٦) الأموال : ص ١٨٨ وفتوح البلدان ص ٨٧ - ٨٩ .

(٧) المسند لابن حنبل : ج ١ ص ١٩٣ .

عالمهم عمر — عند إجلالهم — بذلك العدل الإسلامى المشهور عنه ،
والمستند إلى النصوص الإسلامية العامة مما لا يمكن أن يقارن بالصورة البشعة
التي أخرج بها المسلمون من الأندلس بعد ذلك بقرون .

وقد صح عن عمر أنه أخرج يهود فدك ، ويهود خيبر ، ونصارى
نجران . فأما يهود فدك فكان لهم نصف الثمر ونصف الأرض ، لأن
الرسول كان قد صالحهم على ذلك . فقوّم لهم عمر نصف الأرض ونصف
الثمر بقيمته من ذهب وورق وإبل وجمال وأقتاب ، ثم أعطاهم القيمة
وأجلهم ^(١) .

وأما يهود خيبر فلم يكن لهم حظ من الأرض أو الثمر ، لأنها أخذت
منهم غنوة ، وكان الرسول قد أعطاهم إياها على سبيل المزارعة — كما سبق
في الأرض المفتوحة ^(٢) . وهكذا يلتزم المسلمون بشروطهم .

وأما أهل نجران فقدم وفد منهم إلى النبي ، فدعاهم إلى الإسلام أو المباحلة ،
فرفضوا فصالحهم على الجزية وأنه لنجران وحاشيتها ذمة الله وذمة رسوله
على دمايتهم وأموالهم وملتهم ، ويديتهم ورهبانيتهم وأساقفتهم ، وشاهدتهم
وغائبهم ، وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير ، وعلى ألا يغيروا أسقفاً
من سقيفاه ، ولا واقها من وقياه ، ولا راهباً من رهبانيتها ، وعلى ألا يحشروا ،
ولا يعشروا ، ولا يظأ أرضهم جيش ، ومن سأل منهم حقاً فالنصف
— القضاء — منهم بنجران . على ألا يأكلوا الربا ، فمن أكل الربا من
ذى قبل — من الذين قبلوا العهد — فذمة محمد صلى الله عليه وسلم منهم بريئة ،
وعليهم الجهد والنصح فيما استقبلوا ، غير مظلومين ولا معنوف عليهم ^(٣) .

(١) الموطأ : ج ٢ ص ١٩٨ والحسبة في الإسلام : ص ٢٤ .

(٢) انظر : الأموال : ص ٩ والموطأ : ج ٢ ص ١٩٨ .

(٣) الأموال : ص ١٨٨ وانظر مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوى والخلافة

الراشدة : ص ٨١ ومراجعته . والواقعة : ولى العهد بلغتهم . لا يحشرون : لا يفرض عليهم
الخروج إلى قتال أعداء المسلمين . لا يعشرون : لا يؤخذ منهم عشر تجارتهم .

ويقول أبو عبيد : إن شرط عدم أكل الربا ، اثلا يبايعوا المسلمين به ، فبأكل المسلمون الربا : وإنما أجلهم عمر - مع عهدهم المؤكد مع الرسول - لأنهم خالفوا شرطه في أكل الربا (١) .

يقول ابن سعد : (وأقام أهل نجران على ما كتبهم لهم النبي حتى قبضه الله ، ثم استمروا على ذلك خلافة أبي بكر ، وأوصى بهم عند وفاته ، ثم أصابوا ربا فأخرجهم عمر بن الخطاب من أرضهم ، وكتب لهم : هذا ما كتب عمر أمير المؤمنين لنجران . من سار منهم أنه آمن بأمان الله لا يضرهم أحد من المسلمين ، وفاء لهم بما كتب لهم رسول الله وأبو بكر . أما بعد فن وقعوا به من أمراء الشام وأمراء العراق فليوسعهم من جريب الأرض ، فما اعتملوا من ذلك فهو لهم صدقة وعقبة - مقابل - لهم بمكان أرضهم ، لا سبيل عليهم فيه لأحد ولا مغرم . . أما بعد فن حضرهم من رجل مسلم فلينصرهم على من ظلمهم ، فإنهم أقوام لهم الذمة . وجزيتهم عنهم متروكة أربعة وعشرين شهراً بعد أن تقدموا . ولا يكلفون إلا من ضيعتهم التي اعتملوا ، غير مظلومين ولا معنوف عليهم ، وأشهد عمر على ذلك . فنزل ناس منهم إلى العراق ، نزلوا (النجرانية) التي بناحية الكوفة (٢) .

ويعلق الأستاذ ترون Tritton على عمل عمر بقوله : (من المتفق عليه تاريخياً أنه ورد في الحديث النبوي ، لا يجتمع دينان في جزيرة العرب ، مما حمل عمر بن الخطاب على طرد جميع اليهود والنصارى من شبه الجزيرة العربية ، باعتبارها دار الإسلام دون سواه من الأديان . وطبيعي أن هذا التصرف منه مبالغته في تنفيذ حرفية الحديث) ثم يقول : (إن هذا العمل

(١) الأموال : ص ١٩٠ ومن النص الذي أوردته مجموعة الوثائق السياسية جلة (ومن أكل ربا من ذبي قبل فذمتي منه بريئة) ص ٨١ .

(٢) الطبقات الكبير : القسم الثاني ج ١ ص ٨٥ وانظر : الخراج لأبي يوسف ص ٤٠ ، ٤١ والأموال : لأبي حنيفة ص ١٨٩ ، ومجموعة الوثائق السياسية : ص ٩٩ .

كان مناقضاً لخطة الرسول ، ولآراء بعض كبار الفقهاء من أصحاب المذاهب^(١) .

وفي الحق ، لم أستطع أن أفهم وجهة نظره هنا ، لأنه إن كان يقصد خطة الرسول في حياته ، فإنه قال ذلك في مرض موته ، أى أنه أمر بالعمل به بعد وفاته . أما المبالغة في تنفيذ حرفة الحديث ، فلا وجه للقول بها هنا ، بعد أن شرحتنا ظروف إخراجهم . على أن أمر الرسول هنا صريح واضح ، لا يحتمل التكلف في التأويل . أما ما أشار إليه من آراء بعض كبار الفقهاء ، فلا أعتقد أن لأحد رأياً بعد أمر الرسول ، وتنفيذ أمر له .

(١) أهل الذمة في الإسلام . ص ١٨٨ من الترجمة العربية .

٤ - أمهات الأولاد

روى مالك أن عمر بن الخطاب قال : أيما وليدة ولدت من سيدها فإنه لا يبيعها ، ولا يهبها ، ولا يورثها ، وهو يستمتع بها ، فإذا مات فهي حرة^(١) . ومن ثم منع عمر بيع أم الولد من الإمام ، فلما أن يعتقها صاحبها في حياته ، أو ينتظر حتى يموت ، فإذا مات فهي حرة . وقد عمل عمر بهذا حتى لقد روى ابن حزم أنه : فسخ عقد بيع أمهات الأولاد وردهن جالي من تسعة^(٢) .

وقد أدى هذا التشريع إلى بعض الخلاف والجدل في عصر الصحابة ، وبعده ، نظراً لتعدد الرواية عن الرسول في هذا الشأن . فأحمد يروى أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال : أيما امرأة ولدت من سيدها فهي معتقة من بعده . وروى الدارقطني ومالك أن النبي نهى عن بيع أمهات الأولاد وقال : لا يبعن ، ولا يوهبن ، ولا يورثن . يستمتع بها السيد ما دام حياً وإذا مات فهي حرة^(٣) .

وإذا صح هذا فإن عمر لم يكن إلا متبعاً لما سنه الرسول نصاً . لكن جابر ابن عبد الله الأنصاري يقول : « بعنا أمهات الأولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأبي بكر ، فلما كان عمر نهانا فاتهمنا^(٤) » ، ويروى أنه هو وأبو بكر الصديق وعلي وابن عباس وابن الزبير وأبو سعيد الخدري كانوا يميزون بيع أم الولد . وبه قالت الظاهرية من فقهاء الأمصار^(٥) .

(١) الموطأ : ج ٢ ص ١٣٧ .

(٢) الأحكام : ج ٥ ص ٧٤ ونسرة أعظم مدينة بخوزستان (انظر : معجم البلدان لياقوت

الحموي ج ٢ ص ٣٨٦ - ٣٨٩) .

(٣) نيل الأوطار : ج ٦ ص ٢٢٢ .

(٤) المرجع السابق .

(٥) بداية الجتهد : ج ٢ ص ٣٢٩ .

وقال بعض الفقهاء فيما قاله جابر بن عبد الله — وغيره مما يماثله — :
إن تفسيره أن البيع كان مباحاً أولاً في عهد الرسول ، ثم نهى عنه ، ولم يظهر
النهي لمن باعها . وأن أبا بكر قال بذلك قبل أن يعلم نهى الرسول عنه ، ثم
لم يعلم بمن باع في خلافته ، لقصرها وانشغاله بأهم أمور الدين ، ثم انتشر
في خلافة عمر فأظهر النهى والمنع ^(١) .

على أنه قد قيل أيضاً في الأحاديث التي أثبتت أن الرسول صلى الله عليه
وسلم نهى عن بيعهن قبل عمر — مثل حديث نهيه السابق صراحة عن البيع
وما روى عنه من أنه قال في مارية سريره لما ولدت إبراهيم وأعتقها ولدها ،
— قيل في هذه الأحاديث إنها (لا تثبت عند أهل الحديث . حكى ذلك
أبو عمر بن عبد البر — رحمه الله — وهو من أهل هذا الشأن ^(٢)) .

وهكذا تتعدد الروايات في سنة الرسول في بيعهن ، حتى إن الرأي
ليتعدد في الرواية الواحدة التي يتفق على نصها الحرفي . فيروى أن سلامة
بنت معقل قالت : « كنت للحباب بن عمرو ولى منه غلام ، فقالت لى
امرأته — أى بعد وفاته — الآن تباعين في دينه . فأتيت رسول الله صلى
الله عليه وسلم فقلت له ، فقال : من صاحب تركه الحباب بن عمرو ؟ قالوا
أخوه أبو اليسر كعب بن عمرو . فدعاها فقال : لا تبيعوها ، وأعتقوها .
فإذا سمعتم برقيق قد جاءنى ، فأتونى أعرضكم ففعلوا » .

واختلفوا فيما بينهم بعد وفاة الرسول ، فقَالَ قوم : أم الولد مملوكة
لولا ذلك لم يعرضكم الرسول . وقال بعضهم : هى حرة قد أعتقها الرسول
صلى الله عليه وسلم ^(٣) .

(١) نيل الأوطار : ج ٦ ص ٢٢٢ .

(٢) بداية المجتهد : ج ٢ ص ٣٢٩ .

(٣) رواه أحمد في مسنده . وذكر البيهقي أنه أحسن شيء روى في هذا الباب عن النبي .
وقال : ليس في شيء من الطرق أن النبي اطلع على بيع أمهات الأولاد وأقرهم عليه انظر :
نيل الأوطار : ج ٦ ص ٢٢٣ .

فهذا الحديث متفق على ألفاظه بين المختلفين . إلا أن القائلين بجواز البيع يقولون : إن الرسول عوضهم ، لأنه كان من حقهم أن يبيعوها ، فاستثناهما الرسول من البيع مقابل عوض أعطاه لهم فيما بعد . إلا أن الشوكاني يرى أن دلالة هذا الحديث على عدم الجواز أظهر (لأن النبي نهى عن البيع وأمرهم بالإعتاق . وتعويضهم عنها ليس فيه دليل على أنه يجوز بيعها لاحتمال أنه عوضهم لما رأى من احتياجهم) . ثم يقول : وهذه المسألة طويلة الذيل . . وقد أفردنا ابن كثير بمصنف مستقل . وحكى عن الشافعي فيها أربعة أقوال ، وذكر أن جملة ما فيها من أقوال للعلماء ثمانية (١) . وحكى أن جمهور المسلمين قالوا بمثل ما قاله عمر (وحكى ابن قدامة إجماع الصحابة على ذلك . أما ما روى عن ابن عباس وعلى وابن الزبير من الجواز فقد روى عنهم أيضاً الرجوع عن المخالفة) أى مخالفة الإجماع على عمل عمر (٢) .

فما هو موقفنا من كل هذه الروايات ؟

لقد أجمعت على أن عمر منع بيع أمهات الأولاد . والخلاف فيما روى عن عهد الرسول في هذا الشأن ، وبقية الآراء تبع لما روى عنه . فنحن أمام احتمالين إذن :

الأول : أن تكون الروايات التي قالت بنهي الرسول عن بيعهن صحيحة — رغم ما يمكن أن يوجه إليها من عدم الثبوت — وبذلك يكون عمر متبعاً لنصوص السنة ، التي لم يتوفر لها من ظروف الرواية ما يحوطها بضمانات الصحة المؤكدة .

ولا يؤدي هذا بالضرورة إلى الطعن في صحة الروايات التي ذكرت أن

(١) المرجع السابق : ص ٢٢٥ .

(٢) المرجع السابق : ص ٢٢٣ .

بعض الصحابة كانوا يبيعونها في عهد الرسول ، لأنه يمكن أن يقال : إن النهي عن بيعهم قد خفي عليهم ، فلما انتشر البيع في خلافة عمر أظهر النهي وشدد فيه . ويقال أيضاً في قصة سلامة بنت معقل أن الرسول صلى الله عليه وسلم عوضهم لما رأى حاجتهم لا عوضاً عن البيع الذي كان من حقهم .

وهذا الاحتمال يؤدي إلى قبول كل الروايات التي رويت في هذا الشأن دون استثناء . ولست أميل إلى الطعن في بعض الروايات التي تتصل بالسنة إذا أمكن قبولها جميعاً على أساس عقلي ، لأنني أعتقد بأن الاحتمال بأن تكون صحيحة سيبقى بالرغم من الطعن .

الثاني : ألا يكون الرسول قد نهى عن بيعهم ، ثم نهى عمر عنه . وبهذا يكون متبعاً لمجرد المصلحة فيما ليس فيه نص خاص . وذلك لأنه حتى لو صرفنا النظر عن روايات نهى الرسول عن بيعهم — فإن حديث جابر بن عبد الله — وأمثاله لا يدل إلا على تصوير حالة كانت تقع في عهد الرسول دون أن ينهى عنها . وهي بيع أم الولد . وتمكون مسألة البيع أو عدمه مما لم ينه الرسول عنه أو يأمر به . ويكون نهى عمر استعمالاً لحق ولي الأمر في أن ينهى عن بعض المباحات مراعاة لمصلحة يراها . ولا يكون في عمله هذا مخالفة للسنة ، لأنه لم يثبت عندئذ أنه كان للرسول موقف خاص أمر أو نهى فيه .

وبهذا تنتقل المسألة إلى ما ليس فيه نص خاص . وعمر — على كل من الاحتمالين — لم يخالف نصاً من نصوص السنة .

وبما تجدر الإشارة إليه أن مجيزي البيع وما نعينه تبادلوا أنواعاً من الاستدلال العقلي والأصولي ، فالظاهرية يستندون إلى اصطحاب حال الإجماع على أنها ملوكة قبل الولادة ، فيجب أن تكون كذلك إلى أن يدل الدليل القاطع على غيره . ويمكن أن يرد عليهم الجمهور — كما يقرر ابن رشد — بأن الإجماع انعقد على منع بيعها في حال حملها ، فيجب أن يصطحب هذا

الإجماع بعد وضع الحل . وهذا من قبيل مقابلة الدعوى بالدعوى ، إلا أن المتأخرين من أهل الظاهر لا يسلمون بمنع بيعها حين تكون حاملا ١

ويمكن أن يستدل الجمهور أيضا بأنها وجبت لها حرمة باتصال الولد بها كما روى عن عمر أنه قال : غالطت لحومنا لحومهن ، ودماؤنا دماءهن (١) .

وفي نهاية الأمر نقول : إنه على فرض استواء كل الأدلة من حيث الرواية ، والاستدلال العقلي والأصولي — فإن مراعاة الجانب الإنساني في حق أم الولد وحق ابنها — الذي هو ابن المالك في نفس الوقت — تشهد لعمر وتشريعه ، وتضاف إلى ما قاله الشوكاني من أن (الأحوط اجتناب البيع ، لأن أقل أحواله أن يكون من الأمور المشتبهة ، والمؤمنون وقفاً فون عندها كما أخبرنا بذلك الصادق المصدوق صلى الله عليه وسلم (٢)) .

ومع أن مسألة أم الولد قد أصبحت في عصرنا الحاضر مسألة تاريخية ، فإننا درسناها هنا لنستكشف جانباً إنسانياً من الجوانب الخصبة التي انتصف بها هذا الرجل العظيم . الذي أدرك الهدف الحقيقي والنهائي الذي قصد إليه التشريع الإسلامي ، من تنظيمات الرق والعرق ، فكان من آخر ما قاله قبيل وفاته ، وبعد أن طعن دكل مملوك لي عتيق ، ، د وأن من أدرك وفاتي من سبي العرب فهو حر من مال الله ، د وأوحى بأن يعتق كل من كان يهلي المسجدتين من رقيق الإمارة . وأن أحب الوالي بعدى أن يخدموه سنتين فذلك له (٣) .

فأما ما يملكه فقد كان من حقه أن يعتقه ، وأما سبي العرب فإن في

(١) انظر في تفصيل هذا : بداية المجتهد : ج ٢ ص ٣٢٩ ، ٣٣٠ .

(٢) نيل الأوطار : ج ٦ ص ٢٢٥ .

(٣) انظر : الطبقات الكبير : ج ٣ ص ٢٤٨ ، ٢٦١ ، وسيرة عمر لابن الجوزي :

الزكاة الواجبة سلباً تعتق به الرقاب بنص القرآن ، وأما رقيق الإمارة فكانوا ملكاً لبیت مال المسلمين ، وربما خشي عمر أن يعترض من يأتي بعده على اعتاقهم ، فجعل له أن يخدموه سنتين إن أراد ، كنوع من المكاتبه ، واسترضاء لمن يأتي بعده ، لأن ذلك الرجل العظيم كان حريصاً على أن يسرع بتنفيذ ما تغياه التشريع الإسلامي في إنهاء الرق كوضع اجتماعي واقتصادي مؤقت . وربما كان هذا الموقف منه - قبيل موته - دليلاً على أنه كان يضع في اعتباره ، طوال خلافته - ألا يموت قبل أن يرى الهدف الإسلامي الأخير في العتق وقد أصبح حقيقة واقعة (١) .

(١) تجد لذلك مثلاً في ضربه أنس بن مالك حين أبي أن يكاتب مملوكه سيرين ، وحمله على المكاتبه وهو يتلو عليه قوله تعالى : « فـكـاتـبـوهم إن علمتم فيهم خيراً » النور ٣٣ انظر : البخاري - باب المكاتب - وأحكام القرآن للبهاس : ج ٣ ص ٣٩٦ ، وتفسير القرطبي : ج ١٢ ص ٢٤٥ .

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

الباب الثالث
ماليس فيه نصوح خاصه

تقديم :

عما لا شك فيه أن في مسائل هذا النوع مجالا أوسع للاجتهاد والرأى ،
لأن عمر هنا لا يلتزم بنصوص خاصة ينبغي عليه الاجتهاد في تطبيقها .
لكن . هل معنى هذا أنه كان يصدر في كل مسائل هذا النوع عن مجرد الرأى
والاجتهاد ؟

سنرى أنه كان ملتزما في مسائل هذا الباب بالنصوص العامة للتشريع
الإسلامى ، المتمثلة في مقولات ومقررات عامة كقوله العدل المطلق ،
والتوحيد الخالص ، ومنع الضرر العام ، والتيسير على الناس ورفع الحرج
وغير ذلك . كما كان ملتزما فيها بنفس النهج الذى جاءت به النصوص
الخاصة في مسائل أخرى . بمعنى أنه كان يقيس رأيه — كلما تيسر له ذلك
— على نفس النمط العقلى المستخلص مما وردت فيه نصوص خاصة .

فإذا كانت كلمتا (المصلحة) و (النص الخاص) والتقاؤهما هو ما قابلنا
في الباب الثانى - فإننا سنقابل هنا (المصلحة) و (المقولات العامة)
و (القياس على نهج التفكير الذى جاءت به النصوص الخاصة) . لكن
النظر في ذلك كان لعمر ، ومن هنا اتسع مجال الرأى فيه .

وإذا وجد عمر فيما ليس فيه نص خاص أن تفكيكه أو رأيه يماثل من
حيث النمط العقلى — بعض ما جاءت به النصوص الخاصة — فإن هذا كان
يمثل له نوعا من الاطمئنان القلبي إلى نتائج اجتهاده ، وأنها لا تنبؤ عما يمكن
أن يستخلصه من مناهج التفكير المشروعة في النصوص . وكان طبيعيا من
رجل كعمر ، يعلم أن العقل البشرى — وإن بلغ حد العبقرية ، وموافقة
القرآن له في فترة الوحى — يحتاج إلى أن يستند في النهاية إلى ما يأتس به
ما شرع في النصوص . ومن هنا كان عمر يخشى أن تقوده سبل الرأى المجرد

وطرقه المتشعبة ، فيما ليس فيه نص خاص ، إلى تعارض نمط تفكيره مع ما تتضمنه النصوص الخاصة .

وكانت خشيتُه هذه من بين الأسباب التي جعلته يصرح بأنه لا ينبغي تخليد اجتهاداته على مر الزمن ، على أنها المضمون الوحيد والصحيح للنصوص الذي يجب أن يطبق في كل زمان ومكان ، لأنه كان يرى أنه إن لم يرجع إلى نص قاطع حاسم الدلالة ، فإنما هو الرأي . والرأي مشترك كما قال . وسوف نرى موضع هذه الملاحظة من منهجه العام .

ويذنبُ أن ننبه على أن طبيعة البحث ، وما تقتضيه من ارتباطات النصوص الخاصة بالعام ، على أساس اتحاد المصدر - مستقودنا إلى التعرض في هذا الباب لبعض الجزئيات التي فيها نصوص خاصة ، ذلك أن تقسيم المسائل إلى ما فيه نصوص خاصة ، وما ليس فيه نصوص خاصة ، إنما هو تقسيم منهجي ، اقتضته الخطة التي وضعناها للكشف عن الأسس والمقررات العقلية التي كان يتبعها عمر في تطبيقه للتشريع . على أن تعرضنا لهذه الجزئيات التي فيها نصوص خاصة لا يعني أن نفرد لها في هذا الباب فصولا خاصة ، لأن المسائل الأصلية التي تبحث هنا ستكون مما لم يرد فيه نصوص خاصة ، مما يتفق مع عنوان هذا الباب .

١ - جمع القرآن

قال زيد بن ثابت : قبض النبي صلى الله عليه وسلم ولم يكن القرآن جمع في شيء . وقد كان القرآن كتب كله في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لكنه غير مجموع في موضع واحد ، ولا مرتب السور ^(١) . وروى البخاري عن زيد بن ثابت قال : أرسل لي أبو بكر مقتل أهل اليمامة ، فإذا عمر بن الخطاب عنده فقال : أتاني عمر فقال : إن القتل قد استحر ^(٢) يوم اليمامة بقراء القرآن ، وإني أخشى أن يستحر القتل بالقراء في المواطن ، فيذهب كثير من القرآن ، وإني أرى أن تأمر بجمع القرآن . فقلت لعمر : كيف تفعل شيئاً لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ قال عمر : هو والله خير . فلم يزل يراجعني حتى شرح الله صدرى لذلك ، ورأيت في ذلك الذي رأى عمر . ثم قال أبو بكر لزيد : إنك شاب عاقل لا تهملك ، وقد كنت تكتب الوحى لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، فتتبع القرآن فأجمعه .

قال زيد : فوالله لو كلفوني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل علي إيمانى به من جمع القرآن . قلت : كيف تفعلان شيئاً لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟

قال : هو والله خير . فلم يزل أبو بكر يراجعني حتى شرح الله صدرى للذى شرح الله له صدر أبي بكر وعمر ، فتتبع القرآن أجمعه من العصب والخاف وصدور الرجال ، ووجدت آخر سورة التوبة مع أبي خزيمة الأنصاري ، لم أجد لها مع غيره . ولقد جاءكم رسول . . . حتى خاتمة برائة .

(١) الإتيان في علوم القرآن للسيوطي : ١٣ ص ٥٨ .

(٢) اشتد وكثر .

فكانت الصحف عند أبي بكر حتى توفاه الله ، ثم عند عمر حياته . ثم عند حفصة بنت عمر ^(١) .

وكانت واقعة اليمامة في السنة الحادية عشرة للهجرة ، واستشهد من المسلمين فيها عدد كبير ^(٢) ، قال ابن القيم : استشهد من المسلمين في وقعة اليمامة ألف ومائتا رجل ، ومنهم سبعون من القراء ، كلهم قد قرأوا القرآن ^(٣) .

ولا يشك أحد من المسلمين في أن ما أشار به عمر من جمع القرآن كان خيراً كثيراً ، ومن أعظم المصالح التي تحققت لأجيال المسلمين المتتابة ، إن لم يكن أعظمها جميعاً . ولم يكن عمر يتخرج من شيء يرى فيه مثل هذه المصلحة لمجرد أن الرسول لم يفعله . فقد كان يملك من قوة الرأي ، ونفاذ البصيرة ، والبصر بمصالح الناس ، وابتغاء الحق ، ما يجعله يقدم على مثل هذه الأمور الجليلة ، وما يكفيه لأن يقنع رجلاً كأبي بكر — ومعه سائر الصحابة — بما يرى فيه الخير .

أما كيفية الجمع فقد قال عمر : « من كان تلقى من رسول الله شيئاً من القرآن فليأت به » . وكانوا يكتبون ما تلقوه في الصحف والألواح والعصب . وكان لا يقبل من أحد شيئاً حتى يشهد شاهدان . وكان زيد لا يكتبني بمجرد ما وجد مكتوباً حتى يشهد من تلقاه سماعاً ، مع كون زيد كان يحفظ ، وذلك مبالغة في الاحتياط ^(٤) .

(١) الإتيان ج ١ ص ٥٩ وانظر القصة في صحيح البخاري : باب جمع القرآن ، وتفسير القرطبي : ج ١ ص ٤٣ وما بعدها . والعصب : جمع عسيب وهو جريد النخل كانوا يكشطون الخوص ويكتبون في الطرف العريض . واللغاف : جمع لطفة وهي صفيحة الحجارة .

(٢) انظر : الكامل لابن الأثير : ج ٢ ص ١٧٧ وانظر تاريخ الطبري ج ٣ ص ٢٨١ وما بعدها .

(٣) أعلام الموقعين : ج ٣ ص ٤٨ .

(٤) الإتيان : ج ١ ص ٦٠ .

وإذا قيل إن الأمر يتصل بالقرآن ، وأن المثير والمثرف على جمعه كان عمر بن الخطاب ، وأن جامعيه كانوا ثقات الصحابة ، ففي هذا أكثر من ضمان للصحة الكاملة والوثوق المطلق . وبخاصة أن جمع القرآن ابتداء بعد اليمامة ، التي كانت في السنة الحادية عشرة كما سبق ، وهي نفس السنة التي توفي فيها الرسول ، في أحد أيام الإثنين من شهر ربيع الأول . أى أن وفاة الرسول وجمع القرآن لم يفرق بينهما إلا شهور .

أما آخر سورة التوبة التي قال عنها زيد : « وجدتھا مع أبي خزيمة الأنصاري لم أجدها مع غيره » فقد كان يعنى أنه لم يجدها مكتوبة مع غيره ، لكنها كانت محفوظة لغيره ^(١) . وأبو خزيمة هذا هو الرجل الذي جعل الرسول شهادته بشهادة رجلين ^(٢) .

يذكر السيوطي (ت ٥٩١١) أن هذا الجسم كان بمنزلة أوراق وجدت في بيت الرسول وفيها القرآن متفرقا ، « فجمعها جامع وربطها بخيط ، حتى لا يضيع منها شيء » ^(٣) .

هذا ما نجده في المصادر الإسلامية الموثوق بها عن جمع القرآن . فإذا أتينا إلى بعض المستشرقين فسوف نقابلنا بعض الآراء والنتائج المخالفة للحقائق التاريخية ، وغير المستوفاة لشروط البحوث العلمية . وربما كان ذلك بسبب عدم الإلمام بكل جوانب التاريخ الإسلامي ، وربما كان لأسباب أخرى ، فالأستاذ روم لاندو - الذي سبق أن قرأنا له آراء طيبة وصحيحة فيما يتصل بالفتوحات الإسلامية في عهد عمر ^(٤) - يكتب عن جمع القرآن فيقول : (إن الشكل المكتوب للوحي الذي تلقاه محمد مثبت - وفقاً

(١) المرجع السابق .

(٢) المرجع السابق ، وانظر أيضا : تفسير القرطبي : ج ١ ص ٤٣ وما بعدها .

(٣) الإفتان : ج ١ ص ٦٠ .

(٤) انظر تمهيد هذا البحث .

للاعتقاد الإسلامى — كما أنزله الله تماماً عن طريق جبريل ، فقد دون
أصدقاء الرسول وأنسابه كلها على أيما سطح تبسّر لهم الوقوع عليه ،
كعظام أكتاف الضأن أو جلود الحيوانات المجففة ، ولكن هذه المدونات
لم تجمع كلها فى كتاب واحد إلا عام ٦٥١ ب . م برعاية عثمان الخليفة
الثالث (١) .

فما الذى أشار به عمر وأشرف على تنفيذه فى خلافة أبى بكر ، بعد وفاة
الرسول بشهور ، إن لم يكن جمعاً لهذه المدونات كلها فى كتاب واحد ؟ يبدو
أن الأمر قد اختلط على الأستاذ روم لاندو ، فلم يستطع أن يفرق بين
جمع القرآن فى خلافة أبى بكر ، فى كتاب واحد ، وجمع عثمان للناس
على مصحف واحد فى خلافته بعد ذلك ، حين اختلف بعض المسلمين فى
قراءة بعض الآيات اختلافاً خشى أن يزداد بمرور الزمان ، فيحدث انشقاقاً
كبيراً (٢) .

ويذكر الدكتور على حسن عبد القادر أن إضافة جمع القرآن إلى
موقعة اليمامة (أمر غير تاريخى) ، يقوم (على أرجل ضعيفة) ، فقد (دال
كيتانى فى تعدادده للشهداء يومئذ على أن الشخصيات الكبيرة فيها من القراء
كانت قليلة ، وأن أكثرهم كانوا حديثي عهد بالإسلام) . ثم يقول — نقلاً
عن المستشرق الألمانى نولدكه — إن الجمع كان (يرجع فى الحقيقة إلى
الحاجة ، فقد كان لابد بعد وفاة الرسول أن تظهر حاجة الأمة قريباً ، أو
بعيداً ، إلى جمع الوحى معاً مكتوباً . ولعله أن يكون زيد بن ثابت — وهو
العالم الموثوق به — قد أحس بالمصلحة فى ذلك فحرك اللهم لهذا الجمع (٣))

(١) الإسلام والعرب : ص ٣٦ .

(٢) انظر تفصيل ما حدث فى خلافة عثمان فى تفسير القرطبى : ج ١ ، ص ٤٤ — ٤٦ .

(٣) نظرة عامة فى تاريخ الفقه الإسلامى : ص ٩٦ ، ٩٧ وانظر :

Noldke, Geschichte des Korans 2, 54.

وإذا صرفنا النظر عن الفكرة غير التاريخية التي تقول بأن زيد بن ثابت قد يكون هو الذي حرك الهمم لجمع القرآن ، مما لم تقل به أية رواية تاريخية ، بل على العكس نجد أن موقفه في أول الأول كان التحرج من فعل شيء لم يفعله الرسول . وإذا سلمنا مع هذا بأن عدد القراء في موقعة اليمامة لم يكن كبيراً بالدرجة التي تهدد حفظ القرآن — فإننا لا نوافق على أن إضافة جمع القرآن لموقعة اليمامة يقوم على أرجل ضعيفة ، إلا إذا لم نستطع أن نفهم مدى ما كان يملكه رجل كهمر من بعد النظرة في الأمور العامة ، وبخاصة الخطيرة منها ، إذ أن هذا الرجل لم يكن لينتظر أن يموت من حفاظ القرآن ، في المواقع وغيرها ، عدد يبلغ من الكثرة حـداً يهدد حفظ القرآن بين المسلمين ، ففي هذه الأمور التي تتصل بأسس الدين الرئيسية كانت إشارة الإنذار بالخطر تسكني رجلاً مثل عمر ، ليدرك ما يمكن أن يحدث مستقبلاً . دون أن ينتظر وقوع الخطر نفسه . فهذه الفكرة طافت بذهن عمر ، حين رأى أن عدداً من القراء قد استشهد ، في موقعة من المواقع التي كانت مستعرة بين المسلمين والمرتدين وغيرهم ، ولا يعلم أحد متى تنتهي ، وقد روى ابن الجوزي (٥٠٨ - ٥٩٧ هـ) أن عمر « سأل عن آية من كتاب الله ، فقيل : كانت مع فلان ، فقتل يوم اليمامة » (١) . ففكر في جمع القرآن عندئذ .

وقال نولدكه أنه كان لا بد أن تظهر حاجة المسلمين إلى جمع القرآن مكتوباً بعد وفاة الرسول . ونوافقه على هذا ، ونقول : إن هذه الحاجة ظهرت بوضوح لعمر قبل غيره ، في أعقاب استشهاد عدد من القراء في اليمامة . وإذا كانت هذه الحاجة قد استلزمت من ينبه عليها ، لتطفو وتظهر ،

فقد قام بهذا عمر الذي قالت عنه أم المؤمنين عائشة بحق : « أنه كان أحوديا ،
فسيح وحده ، فد أعد للأمور أقرانها ، » (١) .

ولعلنا على ضوء هذا نستطيع أن نفهم قول الأستاذ أبو عبد الله
الزنجاني : (أهم ما ألفه الإفرنج في تاريخ القرآن ، الكتاب الذي ألفه
الأستاذ نولدكه ، Theodor Noldke ، باللغة الألمانية . فيه أجاث جميلة
قيمة ، كما أن فيه ما يؤخذ عليه عالم محقق كنولدكه ، حيث لم يستوف البحث
والفكر فيه حقه) (٢) .

(١) انظر : الأموال لأبي عبيد : ص ٤٣ هـ والأحودى : الذى يحسن تصريف الأمور .
(٢) تاريخ القرآن : ص ٧٠ .

٢ - التاريخ الهجرى

لم يكن للعرب قبل الإسلام تقويم موحد متعارف عليه بين جميع قبائلهم ، يؤرخون به وقائعهم ، حسب نظام مضبوط ، يساعدنا فى التحديد الدقيق لميلاد أو وفاة أحدهم ، أو زمن حادثة ألمت بهم^(١) . ولهذا يجد الباحثون فى الشخصيات الإسلامية التى ولدت قبل ظهور الإسلام صعوبة فى تحديد وقت ميلادهم بدقة . حتى أن الرسول يؤرخ ليوم ميلاده (بعام الفيل) . (وذلك أنهم لم يكونوا يؤرخون على أمر معروف يعمل به عامتهم . وإنما كان المؤرخ منهم يؤرخ بزمان قحمة^(٢) كانت فى ناحية من نواحي بلادهم ، وازبة^(٣) أصابتهم ، أو بالعامل^(٤) يكون عليهم ، أو الأمر الحادث فيهم ينتشر خبره عندهم . يدل على ذلك اختلاف شعرائهم فى تأريخاتهم . ولو كان لهم تأريخ على أمر معروف وأصل معمول عليه لم يختلف ذلك منهم . ومن ذلك قول الربيع بن ضبع الفزارى :

هأنذا أمل الخلود وقد أدرك عقلى ومولدى حجباً
أبا امرئ القيس هل سمعت به ؟ هيهات هيهات طال ذا عمراً
فأرخ عمره بحجر بن عمرو أبى امرئ القيس . وقال نابغة بنى جعدة :
فمن يك سائلاً عنى فإنى من الشبان أزمان الخنآن^(٥)
فجعل نابغة تأريخه ما أرخ بزمان علة كانت فى إبلهم عامة ، وقال آخر :
وما هى إلا فى إزار وعلقة مفرار ابن همام على حى خثما

(١) أمـل طبيعة المجتمع القبلى سبب ذلك ، لأن التقاويم الشهيرة المنضبطة نشأت فى ظل مدنيات متحضرة ، مستقرة ، متحدة .

(٢) قحط شديد ، وفى المصباح : والقحمة أيضاً : السنة المجدية .

(٣) شدة .

(٤) الوالى .

(٥) زمان ماتت فيه الإبل فى وباء كما فى اللسان .

فكل واحد من هؤلاء الذين ذكرت تاريخهم في هذه الآيات أرخ — على قرب زمان بعضهم من بعض ، وقرب وقت ما أرخ به من وقت الآخر — بغير المعنى الذى أرخ به الآخر . ولو كان لهم تاريخ معروف ، كما للمسلمين اليوم ولسائر الأمم غيرها ، لأرخوا به ولم يتعدوه . ولكن الأمر في ذلك كان عندهم على ما ذكرت . فأما قریش من بين العرب فإن آخر ما انتهت إليه قبل هجرة النبي صلى الله عليه وسلم من مكة إلى المدينة ، هو التاريخ بعام الفيل . وذلك عام ولد رسول الله (١) .

وعلى وجه العموم فإن الغموض يحيط بنظم التاريخ العربى المختلفة ، فى القبائل المتعددة ، على مر العصور ، قبل الإسلام . ويبدو من تتبع النصوص المختلفة أن السنة عندهم كانت اثنى عشر شهرا قريبا ، كانوا يعدونها من وقت الحادثة المشهورة فيقولون (بعد حادثة كذا بسنة) أو (وكان مولد أبى بكر بعد عام الفيل بثلاث سنين) (٢) ويجرى التاريخ عندهم على هذا النحو حتى تأتى حادثة أخرى تطفى بتأثيرها على الحادثة القديمة ، فيبدؤون التاريخ بها . وهكذا .. ولما كان لكل قبيلة أحداثها الخاصة . التى قد لا تتم غيرها من القبائل ، فقد تعددت تاريخاتهم ، وكان هذا أحد نتائج عدم اتحاد القبائل العربية جميعها ، فى وحدة وطنية أو قومية بصورة حضارية . ولما كانت بعض الأشهر عندهم محرمة . لا يحل القتال فيها ، وهى التى تسمى الآن المحرم ورجب وذا القعدة وذا الحجة — فقد كانوا يتلاعبون فى التاريخ بالتقديم والتأخير ، لملاءمة أغراضهم الخاصة ، وكان هذا التلاعب — الذى عابه عليهم القرآن — (٣) يساعد على عدم انتظام التاريخ عندهم . ويباعد بينه وبين الدقة والتحديد .

(١) تاريخ الطبرى : ج ٢ ص ٣٩١ ، ٣٩٢ بنصرف فى العبارة .

(٢) انظر : مروج الذهب للسعودى : ج ١ ص ٤١٢ والتاريخ فى مثل هذه الحال تقربى ، وقد يزيد أو ينقص شهراً أو شهوراً .

(٣) انظر سورة التوبة : ٣٦ ، ٣٧ .

وحين حرم الإسلام التلاعب بالأشهر — وهو ما أطلق عليه اصطلاح (النسب) انتظم التاريخ العربى إلى حد ما . لكن العرب كانوا يحتاجون لتأريخ دقيق موحد يشملهم جميعا ، وهو ما حققه التاريخ الهجرى .

وتذكر كتب التاريخ أن التاريخ بهجرة الرسول صلى الله عليه وسلم ، كان من التشريعات التى أوجدها عمر بن الخطاب فى خلافته . لكن الطبرى يذكر رواية مختصرة لا يعاق عليها ، هى أن النبى (لما قدم المدينة فى شهر ربيع الأول أمر بالتأريخ) فكانوا يؤرخون بالأشهر والشهرين من مقدمه إلى أن تمت السنة (١) .

ولا تناقض هذه الرواية ما أجمعت عليه باقى الروايات ، التى بلغت حداً كبيراً من الكثرة وصحة الثبوت ، وهو أن عمر هو الذى وضع التأريخ الهجرى ، وذلك إذا فهمناها على ضوء ما يذكره البيرونى ٣٦٢ — ٤٤٠ هـ (وقد كان الناس على عهد رسول الله سموا كل سنة بما بين الهجرة والوفاة باسم مخصوص بها ، مشتق مما اتفق فيها له عليه السلام . فالأولى بعد الهجرة سنة الإذن . والثانية سنة الأمر بالقتال . والثالثة سنة التخيص . والرابعة سنة الترفقة . والخامسة سنة الزوال . والسادسة سنة الاستئناس . والسابعة سنة الاستغلاب . والثامنة سنة الاستواء . والتاسعة سنة البراءة . والعاشرة سنة الوداع .

فكانوا يستعملون بذكرها عن عددها من لدن الهجرة) (٢) .

على هذا نستطيع أن نقبل رواية الطبرى على أن الرسول حين أمر المسلمين بالتأريخ من هجرته ، إنما جرى فى ذلك على منهج العرب فى بدء التأريخ بحادثة هامة ، فأبدل بالتأريخ بعام الفيل الذى كانت تؤرخ به قريش

(١) تاريخ الطبرى : ج ٢ ص ٣٨٨ .

(٢) الآثار الباقية : ص ٣١ .

قبل الهجرة ، التاريخ بالهجرة على أنها حادثة أشهر وأحدث . و فرق بين أن يقول المسلمون : السنة الأولى بعد الهجرة ، والسنة الثانية بعد الهجرة ، والسنة الثالثة .. وهكذا ، ويبين أن يقولوا : سنة الإذن ، سنة الأمر بالقتال ، سنة التمهيد . والأول هو التاريخ المنظم الموحد الذي يراد به أن يستمر إلى نهاية الحياة ، ويستخدم الأرقام والأعداد ، وتؤرخ به كل الأحداث بالعام ، والشهر ، واليوم . وهو ما تجرى عليه كل التقاويم المعروفة الآن . والثاني هو التاريخ الذي يؤرخ بحادثة شهيرة ، وتراعى الأحداث الهامة في التاريخ به ، فتسمى السنة باسم مشتق من أهم أحداثها ، دون مراعاة رقم السنة ، وترتيب ما بعدها عليها ، حيث لا يراد به أن يكون تقديما عاما دائما . وهو التاريخ الذي كان معروفاً عند العرب ، قبل الإسلام ، وظل معمولاً به بعد الهجرة ، وحتى خلافة عمر بن الخطاب .

ولأن المجتمع الإسلامي عند هجرة الرسول كان محدوداً في المدينة ، وظل كذلك سنين عديدة — لم تكن هناك حاجة إلى تاريخ موحد تلزمه جميع القبائل في جزيرة العرب كلها ، وكانت الظروف التاريخية عندئذ تحول دون ذلك ، لأن بقية العرب في شبه الجزيرة كانوا متناوين للدين الجديد ، ولم يكن يعنيه أمر هجرة رسوله حتى يتخذوها تاريخاً لهم .

فلما اتسعت الدولة الإسلامية في خلافة عمر ، وتبدلت المراسلات بين أرجائها ودونت الدواوين ، ونظم الخراج والجزية والعشور — شعر المسلمون بالحاجة الملحة إلى مثل هذا التقويم الموحد ، الذي ينظم لهم أمور مراسلاتهم ومعاملاتهم . روى البيروني والطبري أنه : كتب أبو موسى الأشعري إلى عمر بن الخطاب أنه تأتينا منك كتب ليس لها تاريخ . فاستشار عمر الناس^(١) . وروى أنه رفع إلى عمر صك محله في شعبان فقال :

(١) الآثار الباقية : ص ٢٩ والظر : تاريخ الطبري : ج ٢ ص ٣٨٨ .

أى شعبان ، الذى نحن فيه ، أو الذى هو آت ؟ ثم جمع الصحابة ، فاستشارهم
 د فيما دهمه من الحيرة فى أمر الأوقات ، (١) .

ويروى الطبرى أن رجلاً قال لعمر : أرخوا . فقال عمر : ما أرخوا ؟
 قال : شئ تفعله الأعاجم ، يكتبون فى شهر كذا ، من سنة كذا (٢) .

ويروى البيرونى أن بعض الصحابة قالوا : يجب أن نتعرف الحيلة فى
 ذلك من رسوم الفرس . فاستحضروا الهرمزان ، فشرح لهم كيفية التأريخ
 الفارسي والرومي . فقال بعضهم : اكتبوا على تاريخ الروم . فقيل : لأنه
 يطول . وقال آخرون : اكتبوا على تاريخ الفرس . فقيل : لأنهم كلما قام
 ملك منهم طرح التأريخ من كان قبله (٣) . أى أن التأريخ لا ينضب .

لم يتفق الصحابة إذن على الأخذ بأحد التاريخين ، وكان الطبيعة العربية
 الإسلامية أنفت من تقليد الفرس والروم مع وجود عدد من المناسبات
 الإسلامية الجديرة بأن تتخذ مبدأ لتاريخ يجمع المسلمين جميعاً ، فواصل عمر
 استشارتهم ، فقال بعضهم : أرخ من مبعث رسول الله . وقال بعضهم :
 أرخ من وفاته . وقال آخرون : أرخ من مولده صلى الله عليه وسلم (٤) .
 ثم اتفقوا على أن (أظهر الأوقات ، وأبعدها عن الشبه والآفات ، وقت
 الهجرة وموافاة المدينة (٥)) . فلما أجمعوا على الهجرة قالوا : فأى الشهور
 نبدأ به ؟ فقال بعضهم : رمضان . ثم اتفقوا على المحرم ، لأنه منصرف الناس

(١) المرجعان السابقان .

(٢) تاريخ الطبرى : ج ٢ ص ٣٨٩ .

(٣) الآثار الباقية : ص ٢٩ .

(٤) انظر : المرجعين السابقين .

(٥) الآثار الباقية : ص ٢٩ .

من حجهم ، وهو شهر حرام ^(١) . فبدأوا السنة به . وكان هذا في العام السادس عشر بعد الهجرة ^(٢) .

ولما اختار المسلمون بدء السنة الهجرية بشهر المحرم ، وكان الرسول قد هاجر في شهر ربيع الأول ، فإنهم حسبوا ذلك ، وبدأت السنة الهجرية في الحقيقة قبل وصول الرسول إلى المدينة بشهرين وأيام ^(٣) . وبناء على هذا الحساب وجدوا أن أول المحرم من عام الهجرة كان يوم خميس . وهو يوافق الخميس ١٥ يولية سنة ٦٢٢ بعد الميلاد ^(٤) . وبما لا شك فيه أن التاريخ الهجرى مظهر هام من مظاهر وحدة المسلمين وتميزهم وأرتباطهم بترائهم وأبجادهم ، ومن ثم يجب على الدول الإسلامية أن تتمسك به وتعامل على أساسه وتشره بين مواطنيها ، كخطوة من خطوات كثيرة لربط المسلمين بقيمهم الإسلامية الخالصة .

(١) تاريخ الطبرى : ج ٢ ص ٣٨٩ .

(٢) المرجع السابق : ج ٢ ص ٢٠٩ .

(٣) انظر : المرجع السابق : ج ٢ ص ٣٩٣ .

(٤) انظر : التقاويم للأستاذ محمد فياض : ٧٠ .

٣ - ضريبة عشور التجارة

سبق في الباب الثاني أن عمر أخذ الزكاة من عروض تجارة المسلمين وديونهم ، أما بالنسبة لغير المسلمين فلم يثبت أن الرسول أخذ منهم غير الجزية . واستمر الحال على ذلك في خلافة أبي بكر وزمننا من خلافة عمر ، حتى كتب أبو موسى الأشعري إليه : « إن تجار المسلمين إذا دخلوا دار الحرب أخذوا منهم العشر » . فكتب إليه عمر : « خذ منهم إذا دخلوا إلينا مثل ذلك العشر ، وخذ من تجار أهل الذمة نصف العشر ^(١) . وكان يعنى من هذه الضريبة من يمر بأقل من مائتي درهم ، كما أنها كانت تؤخذ في السنة مرة واحدة ^(٢) .

والحريون هم غير المسلمين الذين لا عهد ولا ذمة بينهم وبين المسلمين ، ومن الواضح أن العشر الذى فرض عليهم إنما هو معاملة مشروعة بالمثل . وقد روى أن أهل منبج - وهم قوم من أهل الحرب وراء البحر - كتبوا إلى عمر بن الخطاب : دعنا ندخل أرضك تجاراً وتعشرنا . فشاور عمر المسلمين في ذلك ، فأشاروا عليه به ، فكان أهل منبج أول من عشر من أهل الحرب ^(٣) .

والذميون هم المعاهدون الذين بينهم وبين المسلمين عهد وذمة . وكان نصف العشر الذى فرضه عمر على تجارتهم من شروط صلحهم معه ، كما بين ذلك أبو عبيد ^(٤) . وكانت ضريبة تجارة الذميين لا تؤخذ من التاجر إلا

(١) الحراج ليحيى بن آدم : ص ١٧٣ ، والحراج لأبي يوسف : ص ٧٨ ، ٦٩ ، والأموال لأبي عبيد : ص ٥٣٤ .

(٢) الحراج ليحيى بن آدم : ص ٢٥ ، ٤٨ .

(٣) الحراج لأبي يوسف ص ٧٨ .

(٤) انظر : الأموال : ص ٥٣١ ، ٥٣٢ ، ٥٣٤ .

إذا انتقل من بلاده إلى بلاد أخرى ، فالمصري مثلاً لا يؤخذ منه شيء مادام يتردد في إقليمه ، فإذا انتقل إلى بلاد الشام أو العراق دفع هذه الضريبة (١) .

ولم يكن عمر مبتدعاً لنوع من الضرائب جديد على التاريخ البشرى ، لأنّ عصور التجارة أقدم من الإسلام ، حيث عرفها اليونان ، والفرس ، والرومان ، والمصريون القدماء ، كما عرفها العرب أيضاً قبل الإسلام (٢) .

وكان عمر حرصاً على ألا تؤخذ هذه الضريبة أكثر من مرة واحدة في السنة — كالزكاة — لأن تكرار أخذها يضر بالتجار ، وقد يذهب بأكثر من ربهم . وقد روى أن زياد بن حدير عامل عمر على العشور أخذ من نصراني مرتين في السنة . فذهب الرجل إلى عمر ، الذي قال له : « ليس له ذلك ، ليس له عليك في مالك في السنة إلا مرة واحدة » . ثم كتب إلى عامله زياد في ذلك . ومكث النصراني أياماً ثم أتى عمر فقال له : أنا الشيخ النصراني الذي كنتك في زياد . فقال عمر : وأنا الشيخ الحنفيّ قد قضيت حاجتك (٣) .

وفي هذه الضريبة المستحدثة مراعاة لضرورة الدولة الاقتصادية في عهد عمر ، وفي عدالة تطبيقها مراعاة لهذا المبدأ العام الذي جاء به التشريع الإسلامي ، وإن لم يكن في تشريع هذه الضريبة نص خاص . ويذكر الدكتور بدوي عبد اللطيف أن التجار كانوا يعطون جوازا بما دفعوه من حقوق أموالهم ، ليسكون حجة لهم حين تنقلهم ومروهم على العمال الآخرين ، تعفيهم من تكرار دفع العشور ، ويرى في هذا شبيهاً كبيراً بين النظام المالي

(١) النظام المالي المقارن في الإسلام : للدكتور بدوي عبد اللطيف : ص ٤٦ ومراجعته .

(٢) المرجع السابق ص ٤٥ ومراجعته ، ودائرة معارف البستان : مادة خراج ، والأموال

ص ٥٣٠ .

(٣) الخراج لأبي يوسف : ص ٧٩ ، والأموال : ص ٥٣٨ .

الإسلامى فى عهد عمر والنظام المالى فى العصر الحديث فيما يتعلق بهذه الضريبة . كما يرى فى أصل هذا التشريع مراعاة لمبدأ (كون الصنف أجنبياً) بما تراعيه الدول الحديثة فى أنواع من الضرائب . ويرى فى الأخبار التى رويت عن إعفاء عمر بعض التجارات من هذه الضريبة مقابل إعفاء تجار المسلمين الصادرة إلى غير البلاد الإسلامية — يرى أن ذلك يشبه بعض شروط المعاهدات التجارية الحديثة ، من تخفيض الرسوم أو إلغائها على صنف معين من بلاد الدول المتعاقدة فى نظير المعاملة بالمثل ، أو الحاجة إلى هذه البضائع . يقول : (وهذا ما صدر به أمر عمر حين قرر إعفاء الحريين من هذه الضريبة ، مقابل إعفائهم المسلمين . وتخفيضها على بعض الأصناف الواردة للمسلمين الذين هم فى حاجة إليها كالحبوب والزيت) (١) .

وكان عمر فى هذا كله يصدر عن الرغبة فى تحقيق المصلحة العامة للناس ، وتوفير الأموال لعطائهم ، والسلع فى أسواقهم .

(١) النظام المالى المقارن فى الإسلام : ص ٤٧ ، وانظر مراجعه وراجع : المغنى لابن قدامة (ت ٦٢٠ هـ) ج ٨ ص ٥٢٢ فى إعفاء عمر لبعض تجار الحريين الذين قدموا بالزيت والحبوب ، من العشر ، أو تخفيض هذه الضريبة عنهم .

٤ - نفى من تفهّن النساء به من المدينة

حينما كانت المصالح الفردية تتعارض فيما ليس فيه نص مع ما يرى فيه عمر مصلحة جماعية ، فإنه كان يقدمها وإن أضرت بالفردي ، ومنعته حقاً من حقوقه . وهذا يبدو بوضوح من قصتي نفى شابين حسنى الوجه من بنى سليم . حيث يروى ابن سعد أنه بينما عمر يعس ذات ليلة ، فإذا امرأة تقول :

هل من سبيل إلى خمر فأشر بها أو هل سبيل إلى نصر بن حجاج ؟

فلما أصبح سأل عنه ، فإذا هو من بنى سليم ، فأرسل إليه ، فاتاه ، فإذا هو من أحسن الناس شعرا ، وأصحبهم وجها . فأمره عمر أن يطم^(١) شعره ، ففعل ، فخرجت جبهته ، فزاد حسناً . فأمره عمر أن يعتم ، ففعل فزاد حسناً . فقال عمر : لا والذي نفسى بيده لا تجامعنى بأرض أنا بها . فأمر له بما يصلحه ، وسيره إلى البصرة^(٢) . ويروى السرخسى أن نصر ابن حجاج قال لعمر : وما ذنبى يا أمير المؤمنين ؟ قال : لا ذنب لك ، وإنما الذنب لى حيث لا أطهر دار الهجرة منك^(٣) .

ثم يروى ابن سعد أن عمر خرج ليلة أخرى يعس فإذا هو بنسوة يتحدثن ، فإذا هن يقلن : أى أهل المدينة أصبح ؟ فقالت امرأة منهن : أبو ذئب . فلما أصبح سأل عنه ، فإذا هو من بنى سليم ، فنظر إليه عمر فإذا هو من أجمل الناس . فقال له : أنت والله ذئبن - مرتين أو ثلاثا - والذي نفسى بيده لا تجامعنى بأرض أناها . قال أبو ذئب : فإن كنت لا بد

(١) يجزه أو يعقسه كما فى القاموس المحيط .

(٢) الطبقات الكبير : ج ٣ ص ٢٠٥ .

(٣) المبسوط : ج ١ ص ٤٥ .

مسيرى فسيرنى حيث سيرت ابن عمى — يعنى نصر بن حجاج السلى — فأمر له بما يصلحه ، وسيره إلى البصرة (١) .

ومن الواضح أن كلا الشابين لم يقترف أثماً معينا يحاسب عليه . إنما هو فتى جميل تفتتن النساء به ، دون أن يحاول إغواءهن . ومن هنا نرفض الاحتمال الذى قدمه الدكتور عبد العزيز عامر فى الموضوع ، حيث قال : (يحتمل أن نصراً كان منه ما يدعو إلى الافتتان به من أفعال إرادية ، كميله إلى التظرف فى القول أو فى الحركة أو فى اللباس أو نحو ذلك بما رأى عمر معه أن يؤد به بنفسه ليمتنع عن ذلك . وعلى هذا الفرض يكون النفي قد وقع تعزيراً على معصية (٢)) . نرفض هذا الاحتمال ، لأن أحدهما لو كان قد ارتكب أدنى فعل يصدق عليه وصف المعصية ، لصرحت به الروايات ، ولعاقبه عمر بما هو أكثر من النفي . كيف وقد قال لنصر فى رواية السرخسى : لا ذنب لك ؟

إن عمر كان يعاقب بشدة على كل ما يتصل بالعرض ، كما فعل مع ابن عم لنصر وأبى ذئب حين جلده مائة لما بلغه — بأبيات من الشعر — أنه يدخل على النساء اللاتي غاب أزواجهن فى الحرب . وذلك فيما يرويه ابن سعد بعد قصتي نصر وأبى ذئب من أنه قدم بريد على عمر فنثر كتمانته ، فبدرت صحيفة ، فأخذها فقرأها ، فإذا فيها :

ألا أبلغ أبا حفص رسولاً	فدى لك من أختى ثقة إزارى
فلا نصنا .. هداك الله أنا	شغلنا عنكم زمن الحصار
فما قلص وجدن معقلات	فنا سلع بمختلف البحار
فلا نص من بنى سعد بن بكر	وأسلم أو جهينة أو غفار
يعقلهن جمعة من سليم	معيداً يتغنى سقط العذار

(١) الطبقات الكبير : ج ٢٠٥ .

(٢) التعزير فى الشريعة الإسلامية : ص ٣٢٣ .

فقال عمر : ادعوا الى جعدة من سليم ، فدعا به ، فجلده مائة معقولا —
أى مربوطا — ونهاه أن يدخل على امرأة مغيبة^(١) . ولا بد أن عمر في
هذه القصة تأكد من أن هذا الفتى من سليم كان يعتمد إلى الدخول على من
غاب أزواجهن . ومن هنا جازله أن يعاقبه بهذا العقاب كنوع من التعزير
الشديد . فلو أن نصرا أو أبا ذئب فعل ما يعد معصية لعاقبه عمر بأكثر
من النفي .

ثم إننا لا نستطيع إن نقول أن نصرا وابن عمه كانا من المخنثين بحيث
يجوز لعمر أن يكون متبعا للرسول في نفيهما دكما نفى الرسول بعض المخنثين
من المدينة^(٢) . إذ لو كان أحدهما مخنثا لصرحت به الروايات ؛ ولا نظن
أن النساء تفتن هذا النوع من الفتنة بأحد من المخنثين .

ومن ثم نعتقد أن عمر في نفيه لهما كان متبعا لمجرد ما رآه من المصلحة
العامة . ومهملا في سبيل ذلك مصلحتهما الفردية في أن يبقى كل منهما بجوار
أهله في المدينة . وهذا ما ذكره السرخسي حين قال (إن عمر فعل ذلك
بطريق المصلحة ، لا بطريق الحد أو العقاب) . وقال : (والجمال لا يوجب
النفي ، ولكن فعل ذلك للمصلحة)^(٣) ، أى المصلحة الجماعية . ووافق
الدكتور عبد العزيز عامر على ذلك حين قال : (وإذا افترضنا أن نصر بن
حباج لم يكن منه ما يستوجب تأديبه ، وأن فعل عمر كان لمجرد تطهير مدينة
الرسول من النساء بنى نصر ، مع أنه لم يرتكب جرما ، حتى لا يفتن به
أحد فإن عمر يكون قد قصد بذلك حماية مصلحة عامة . وغلب هذه
المصلحة على مصلحة نصر ، الذي لم يرتكب جرما ولم يكن له ذنب في افتتان
النساء به . والمصلحة العامة فوق كل اعتبار .

(١) الطبقات الكبير : ج ٣ ص ٢٠٥ والمغيبه : هى التى غاب زوجها عنها . والقلائص
والقلص التى وردت فى الشعر كناية عن النساء والفنيات .

(٢) انظر : المبسوط : ج ٩ ص ٤٥ .

(٣) انظر : المبسوط ج ٩ ص ٤٥ .

(ولا يقال إن وجود نصر في مجتمع آخر في دار الإسلام مفسد له أيضا ، وأنه قد يكون أشد إفسادا له من مجتمع مدينة الرسول . ذلك أن الافتتان حصل فعلا في مدينة الرسول ، فوجب دفعه ، وهو في المدينة المغرب إليها محتمل . ولعل الخليفة عمر قد رأى أن البلدة التي غرب إليها نصر يكثر فيها حسنو الخلقة أمثاله ، مما يبعد احتمال الافتتان به)^(١) .

ومثل هذا يمكن أن يقال في ابن عمه أبي ذئب . وإلى جانب ذلك راعى عمر أن لمدينة الرسول ودار هجرته وضعافا خاصا بين سائر البلدان ، بحيث يجب أن تبرأ من دواعي الفتن والفساد . ولا شك أن فتنة النساء من أعظم الفتن التي يمكن أن تصيب مجتمعا ما . فإذا تساوى احتمال الفتنة بين سائر المدن فإن لمدينة الرسول حقا خاصا يجب أن يراعى ؛ ألم يصرح بذلك في رواية السرخسي حين رد على نصر بقوله : « لا ذنب لك ، وإنما الذنب لي حيث لا أظهر دار الهجرة منك ، ؟ ألم يرفع رسول الله نفسه هذا الاعتبار الخاص للمدينة حين نفي الخثثين منها ، وإنما ينفون إلى بلاد أخرى ؟

لقد كان من حق عمر أن يفعل ما يراه محققا للمصلحة العامة ولا اعتباراتها المختلفة . ولعلنا نستطيع أيضا أن نلمح معنى من معاني (سد الذرائع) في عمله هذا ، حين نفى شابين جميلين من المدينة ليقطع احتمال ما يمكن أن ينشأ عن افتتان النساء بهما من المفاسد ، وبخاصة أن كلا منهما في سن تؤدي به إلى المحذور عند الفتنة .

ولعل عمر أيضا أراد بهذا النفي أن يقدم تحذيرا عمليا للشباب المتخلفين عن الجهاد من أن يقدموا على ما يمكن أن يؤدي إلى افتتان النساء اللاتي غاب أزواجهن في الحروب . فإذا كان ينبغي هكذا دون ذنب فماذا يفعل بالمذنب ؟ وفي هذا التحذير ما فيه من طمأنينة قلوب المجاهدين الغائبين . وهي سياسة عمرية بعيدة النظر والمدى متعددة الأهداف والمقاصد . ولا بأس في سبيلها من إهدار شيء من حرية شابين جميلين .

(١) التعزير في الشريعة الإسلامية : ص ٣٢٣ .

٥ - إنشاء ديوان الأموال

من الأعمال التي ارتبطت في الإسلام باسم عمر بن الخطاب إنشاء ديوان الأموال . قال ابن سعد في تعداد أوليات عمر التي لم يسبقه إليها أحد في الإسلام : إن عمر أول من (دون الديوان ، وكتب الناس على قبائلهم ، وفرض لهم الأعطية من الفقه ^(١)) . ولم يكن قبل عمر دواوين ، روى أبو عبيد عن البخاري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم « لم يكن يقبل مالا عنده ولا يبيته » . قال أبو عبيد : يعني أنه إذا جاء غداة لم ينتصف النهار حتى يقسمه . وقال صلى الله عليه وسلم : « لو كان عندي أحد ذهباً لسرني ألا تمر بي ثالثة وعندي منه شيء ، إلا شيء أرصده لدين يكون علي ^(٢) » .

وقد مرت بعمر - قبل إنشائه الدواوين فترة كان فيها حائراً لا يدري كيف يصرف الأموال إلى الناس بما يحقق لهم العدالة ، ويهري آل الخطاب من فتنه المال ^(٣) .

والديوان - كما يقول الماوردي - (موضوع لحفظ ما يتعلق بحقوق السلطنة من الأعمال والأموال : ومن يقوم بهما من الجيوش والعمال ^(٤)) . ويقدم الماوردي تعليلاً لطريقتين لهذه التسمية الفارسية الأصل ، يقول : وفي تسميته ديواناً وجهان ، أحدهما : أن كسرى اطلع ذات يوم على كتاب ديوانه ، فرآهم يحسبون مع أنفسهم ، فقال : ديوانه ، أي مجانين ، فسمى موضعهم بهذا الاسم ، ثم حذفت الهاء عند كثرة الاستعمال تخفيفاً للاسم ، فقليل : ديوان .

(١) الطبقات الكبير : ج ٣ ص ٢٠٢ ، ٢٠٣

(٢) الأموال : ص ٢٤٩ .

(٣) انظر : المرجع السابق : ص ٢٥٠ ، ٢٥١

(٤) الأحكام السلطانية : ص ١٩٨ .

والثاني : أن الديوان بالفارسية اسم الشياطين ، فسمى للكتاب باسمهم
لحذقهم بالأمور ، وقوتهم على الجلى والخفى ، وجمعهم لما شذ وتفرق ، ثم
سمى مكان جلوسهم باسمهم ف قيل : ديوان (١) .

واستشار عمر الناس في كيفية تقسيم الأموال على الناس فقال له رجل :
قد رأيت الأعاجم يدونون ديوانا لهم ، فدون أنت لنا ديوانا ، ويروى
أن عمر سأل الهرمزان عن نظام الديوان الفارسي (٢) . كما يروى أن علي بن
أبي طالب قال له : « تقسم كل سنة ما اجتمع إليك من مال ، ولا تمسك منه
شيئا . » وقال عثمان : « أرى مالا كثيرا يسع الناس ، وإن لم يحصوا حتى
يعرف من أخذ ممن لم يأخذ حسبت أن ينتشر الأمر ، — أى لا ينضب —
فقال الوليد بن هشام بن المغيرة : « قد جئت الشام فرأيت ملوكها قد دونوا
ديوانا وجندوا جندا ، فافعل مثل ذلك . فأخذ عمر به ودعا عقيل بن أبي
طالب ومحمزة بن نوفل وجبير بن مطعم — وكانوا من نساب قریش —
فقال : اكتبوا الناس على منازلهم ، فبدأوا ببنى هاشم ، ثم اتبعوهم أبا بكر
وقومه ، ثم عمر وقومه على الخلافة ، فلما نظر عمر إلى هذا الترتيب قال :
وددت والله أنه هكذا ، ولكن ابدأوا بقرابة النبي الأقرب فالأقرب ، حتى
تضعوا عمر حيث وضعه الله تعالى . وجاء بنو عدي — قوم عمر وقرابته —
فقالوا : أنت خليفة رسول الله ، وأبي بكر . وأبو بكر خليفة رسول الله .
فلو جعلت نفسك حيث جعلك هؤلاء القوم الذين كتبوا ؟ » .

فقال : « يخ بن عدي ، أردتم إلا كل على ظهري ، وأن أهب حسناتي
لكم ؟ لا والله حتى تأتيكم الدعوة ، وأن أطبق عليكم الدفتر (٣) . إن لي
صاحبين سلكا طريقا فإن خالفتهما خولف بي ، والله ما أدركنا الفضل في

(١) المرجع السابق .

(٢) الأحكام السلطانية : ص ١٩٨ .

(٣) يعنى : ولو كنتم آخر الناس .

الدنيا ، وما نرجو من الثواب على عملنا إلا بمحمد صلى الله عليه وسلم . فهو شرفنا ، وقومه أشرف العرب ثم الأقرب فالأقرب . والله ان جاءت الأعاجم بعمل ، وجئنا بغير عمل ، لهم أولى منا بمحمد يوم القيامة ^(١) .

ويروى الطبرى وابن الأثير أن تدوين الديوان كان سنة ١٥ هـ ^(٢) ، ويذكر البلاذرى وابن سعد ، والواقدي — فيما يرويه الطبرى عنه — وابن خلدون أن ذلك كان سنة ٢٠ هـ ^(٣) . أما الماوردى فيذكر أن ذلك كان في المحرم سنة ١٠ هـ ^(٤) والرواية الأخيرة ليست معقولة ، لأن عمر لم يتول الخلافة إلا سنة ١٣ هـ بعد وفاة الرسول وأبي بكر . ونميل إلى ترجيح رواية ابن سعد ، والبلاذرى ، والواقدي ، وابن خلدون في أن إنشاء ديوان الأموال كان سنة ٢٠ هـ وليس قبل ذلك ، لأن الفتوحات الإسلامية لم تسكن سنة ١٥ هـ قد أثمرت ثمارها المادية التي جعلت عمر يفكر في تدوين الدواوين .

ويأنشاء عمر لديوان الأموال ليكون مستحدثا في الدولة الإسلامية لشيء لم يكن فيها من قبل ، ولم يفعله الرسول ، وإنما نقل عن الفرس والروم الذين كانوا في صراع عنيف مع الجيوش الإسلامية في تلك السنوات . ولم ينظر عمر أو أحد من الصحابة أو المسلمين إلى هذا الأمر على أنه بدعة مستحدثة مما نهى عنه الرسول ، لأن الابتداع الممنهى عنه إنما يكون في العقيدة أو العبادة ، أو فيما نهى عنه النصوص . فأما ما دون ذلك من التنظيمات التي يدخلها المسلمون في سبيل مصالحهم العامة أو الخاصة ، مما ييسر لهم سبل الحياة والرزق —

(١) فتوح البلدان : ص ٦٣٠ ، ٦٣١ ، والأموال : ص ٢٢٤ ، وانظر : الأحكام السلطانية : ١٨٩ ، ومقدمة ابن خلدون : وتاريخ الطبرى : الجزء الرابع ص ٢١٠ ، والطبقات الكبير : الجزء الثالث : ص ٢١٢ .

(٢) انظر : تاريخ الطبرى : ج ٣ ص ٦١٣ ، والسكامل : ج ٢ ص ٢٤٧ .

(٣) انظر : الطبقات الكبير : ج ٣ ص ٢١٣ ، وفتوح البلدان : ص ٣٦١ ، وتاريخ

الطبرى : ج ٤ ص ١١٢ ، ومقدمة ابن خلدون : ٢٤٤ .

(٤) انظر : الأحكام السلطانية : ص ١٩٠ .

فهذه أمور يجب على ولي الأمر أن يسارع إلى تنفيذها ، متوخيا في ذلك المصلحة ، ملتزما بأسس التشريع وأهدافه العامة .

فإذا كان عمر يريد أن يطبق عدالة التوزيع بين الناس ، فلا بأس عليه من أن يتخذ في سبيل ذلك كل ما يراه ، ووديا لهذا الغرض ، ولا بأس عليه من أن ينقل من النظم الأجنبية ما يراه صالحا لتحقيق هدفه . وقد سبق أنه كان يلتزم في هذه الأمور بالمصلحة ، وأسس التشريع العامة ، وكان يقيس على النصوص الخاصة إذا وجد فيها ما يقيس عليه - وفي مثل إنشاء الدواوين كان يستطيع أن يقيس على أخذ الرسول بفكرة (الخندق) نقلا عن الفرس ^(١) ، ولعل عمر فعل ذلك في قياس عقلي صامت .

وبما لا شك فيه أن عمر بن الخطاب - ومعاصريه من الصحابة - كانوا أكثر تحرراً في الفكر ، وفهما لمقتضيات العمران البشري ، وجوهر التشريع الإسلامي وغاياته - من بعض الذين جاءوا بعده ، ولم يستطيعوا أن يدركوا إدراكا واضحا أن نقل مثل هذه النظم والمخترعات أمر واجب في سبيل تقدم المسلمين ، فضلا عن أن يكون محرما باسم الابتداع في الدين ، أو لأنه ينقل عن بلاد الكفار ! إلى غير ذلك مما قبل بعدُ عمر بقرون . يقول رفيق العظم : (ومن البلاء أن ألصق بعض الفقهاء بعد كل شيء من أمورنا الدنيوية بالدين ، وحرّموا على الأمة العمل بأي شيء نافع ما دام لم يصبغ بصبغة إسلامية ، ولو تمجلا . ولو كان الدين يضيق على هذه الأمة إلى الحد الذي توهمه أولئك الفقهاء لما قلّد عمر الفرس والروم فيما اقتضته حاجة الدولة في عصره ، من وضع التاريخ والدواوين ، وترتيب الجيوش ، وإعداد العدة الحربية ونحو ذلك) ^(٢) .

(١) انظر ، في مشورة سلمان بذلك لما جاءت الأحزاب : أسد الغابة : ج ١ ص ٣٣١ .

(٢) أشهر مشاهير الإسلام : ج ٢ ص ٣٦٦ ، ٣٦٧ .

٦ - المفاضلة في العطاء

كان الترتيب الذى اتبع في تدوين أسماء الناس قائما على فكرة القرابة من الرسول صلى الله عليه وسلم ، ومن ثم بدىء بالعباس بن عبد المطلب عم النبي (١) ، ورتبت قبائل العرب على هذا الأساس (٢) . فاذا استوى قوم في القرابة قدم ذوو السابقة والجهاد (٣) في الإسلام على غيرهم ممن يستوون معهم في درجة القرابة . وإلى جانب ذلك روعيت فكرة الحاجة والعوز في العطاء ، فقدم ذوو الحاجة الشديدة على غيرهم (٤) .

وقد تفاوت عطاء الناس تبعاً للدرجة قرابتهم من الرسول ، وماضيهم في الإسلام ، وحاجتهم . وكان هذا رأى عمر ، أما أبو بكر قبله فكان يرى التسوية بين الناس جميعاً في العطاء . ولما كلفه بعض الصحابة في أن يفاضل بينهم قال : إن فضائل الناس عند الله ، فأما هذا المعاش فالتسوية فيه خير ، ومن ثم ساوى بين الحر والمملوك ، والمرأة والرجل ، والصغير والكبير (٥) .

وإذا راعينا قصر زمن خلافة أبي بكر ، وقلة الأموال فيها ، بالنسبة لطول خلافة عمر ، وكثرة الأموال فيها ، ثم أضفنا إلى ذلك أن عمر كان يفرض لسلك الناس في خلافته حتى الرضيع واللقطاء ، وأن عطاءه لم يقتصر على المال النقدي ، وأنه لم يكن في خلافته من يأخذ أقل من حاجته — فإننا نستطيع إدراك الظروف المتغيرة التي اقتضت من عمر نظرة جديدة تقسم

(١) تاريخ الطبرى : ج ٣ ص ٦١٤

(٢) انظر تفصيل ذلك في الأحكام السلطانية : ص ١٩٤

(٣) انظر : فتوح البلدان : ص ٦٣١

(٤) انظر : المسند لابن حنبل : ج ١ ص ٢٩٣ ، والحراج لأبي يوسف : ص ٧٢

(٥) الأموال : ص ٢٦٣ ، والحراج لأبي يوسف : ص ٢٤ ، والطبقات الكبير : ج ٣

الأموال على أساسها . وماذا يضر الناس وأقلامهم عطاء يأخذ ما يكفيه ؟ وإذا كان نصيب كل إنسان في خلافة أبي بكر نصف دينار ^(١) ، فإن الأموال التي كان يقسمها لم تكن من الكفاية والكثرة بحيث تتسع لفكرة المفاضلة . أما في خلافة عمر فقد اختلف الأمر إختلافا كبيرا ، لأنه أمتن لجميع الناس — دون استثناء — حاجاتهم الضرورية ، فلا بأس عليه بعد ذلك أن يفاضل بينهم فيما يزيد عليها ، مما يدخل في مجال السعة والترف .

وأياضا فإن عمر في هذه المفاضلة التي رأى أن فيها مصلحة عامة ، كان يلتزم بالقياس على ما وردت فيه نصوص خاصة ، حيث يذكر أبو عبيد أن عمر قاس العطاء على الميراث ، الذي تختلف فيه أسهم الورثة باختلاف درجة قرابتهم من الموروث (فكذاك هم في ميراث الإسلام ، أولاهم بالتفضيل فيه أنصهرهم له ، وأقدمهم به ، وأذنبهم عنه ^(٢)) . وأيضا فقد نص الله تعالى على أنه « لا يستوى منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل ، أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا ^(٣) » .

وكان عمر يرى أنه ليس من العدل أن يساوى بين من بذل نفسه وماله في سبيل الله ، لخارب مع الرسول لنصرة العقيدة ، ومن حارب الرسول والعقيدة ، ثم أسلم حين غلب على أمره . فكان يقول : إن أبا بكر رأى رأيا ، ولى فيه رأى آخر ، لا أجعل من قاتل رسول الله كمن قاتل معه ^(٤) . وهذا يدل على أن عمر لم يكن يلتزم برأى أبي بكر دائما ، وقد رأينا موقفه من سهم المؤلفة قلوبهم ، وإقطاع بعض المسلمين الأرض في خلافة أبي بكر ، وسوف نرى عند تقريرنا لأسس منهجه أنه خالف أبا بكر في مسائل أخرى .

(١) الأموال : ص ٢٦٣ .

(٢) الأموال : ص ٢٦٤ .

(٣) سورة الحديد : ١٠ .

(٤) انظر : الحراج لأبي يوسف : ص ٤٢ ، والأحكام السلطانية : ص ١٩٠ .

وروى أبو يوسف أن عمر (لما رأى المال قد كثر قال : دأب عشت إلى هذه الليلة من قابل ، لألحقن أخرى الناس بأولاهم حتى يكونوا في العطاء سواء . فتوفي قبل ذلك ^(١)) ، ورأى بعض الدارسين في هذا النص ما يفهم معه عزم عمر على الرجوع إلى فكرة أبي بكر في المساواة في العطاء . قال أبو عبيد (وقد كان رأى عمر الأول التفضيل على السوابق والغنماء عن الإسلام . وهذا هو المشهور من رأيه . وكان رأى أبي بكر التسوية ، ثم قد جاء عن عمر شيء شبيه بالرجوع إلى رأى أبي بكر ^(٢)) .

ورواية أبي يوسف تصرح بأن عمر قال ذلك في آخر سنة من حياته ، لما كثر المال ، وإذا أضفنا إليها رواية الطبري والبلاذري وابن الأثير والمأوردي التي ذكرت أن عمر كان ينوي أن يفرض أربعة آلاف درهم لكل رجل ، لكنه مات قبل أن يفعل ذلك ^(٣) — فإننا نستطيع أن ندرك أن كثرة المال بلغت حدا عظيما جعل عمر يفكر في أنه قد يستطيع أن يفرض في العام المقبل لكل رجل ألفا لفرسه ، وألفا لسلاحه ، وألفا لسفوره ، وألفا يخلفها في أهله ^(٤) . وهذا المقدار يقارب أكبر نصيب كانت تأخذه أعلى فئة في ديوان الأموال من السابقين في الإسلام ^(٥) . ويبدو أن عمر كان قد عزم على أن يرفع أنصبة سائر الناس حتى تقارب نصيب أعلى فئة ، ولم ير أن يرفع نصيب هذه الفئة الأولى بنفس النسبة لأن ذلك كان سيؤدي إلى زيادة الفرق بينهم وبين سائر الناس ، وتكوين طبقة جديدة من كبار الأثرياء ، مما لم يخش منه ، ولم يتحقق في المفاضلة عند إنشاء الديوان ، لأن

(١) الخراج : ص ٢٧ وقابل : بنى العام المقبل

(٢) الأموال : ص ٢٦٤ .

(٣) انظر : تاريخ الطبري : ج ٣ ص ٦١٥ ، وفتوح البلدان : ص ٦٣٣ ، والكامل :

ج ٢ ص ٢٤٨ ، والأحكام السلطانية : ص ١٩١

(٤) المراجع السابقة .

(٥) كان عطاء السابقين في الإسلام من أهل بدر خمسة آلاف درهم : انظر : تاريخ

الطبري : ج ٣ ص ٦١٤ ، والكامل : ج ٢ ص ٢٤٨ .

الفئة التي كانت تأخذ خمسة آلاف ، أو أربعة آلاف كانت تعيش في يسر نسبي ، استحقته بمجاهداتها وإخلاصها وماضيها ، دون أن يتيح لها هذا المقدار أن تكسب أموالا كثيرة ، لأنه لم يكن يفيض منها — بحكم ضرورات العيش — إلا القليل ، أما إذا زاد عمر نصيبها بنفس النسبة التي كان سيزيد بها الأنصبة ^(١) القليلة ، فإنها كانت ستصل إلى أربعين أو ثلاثين ألف درهم ، مما يجعل نشوء الطبقة الباذغة الثراء أمرا محتملا . وبالإضافة إلى ذلك كانت أسباب التفضيل قد خفت حدتها في خلافة عمر ، باندماج أفراد المجتمع الإسلامي كله ، وانصهاره في تجمع واحد بقيادة ذلك الرجل الذي كان يوجه كل إنسان إلى مكانه الطبيعي والمناسب ، فلا يتردد أحد في إطاعة أمره . فكان عمر — فيما عزمه في آخر حياته من المساواة — حريصا على أن يقرب بين الطبقات ، لا أن يباعدها بينها ، وكان في هذا أيضا حريصا على مصلحة المجتمع الإسلامي ، وتقارب أفرادها ، وتماسكهم ، وإشاعة روح العدل والمساواة بينهم . لكنه — على أية حال — طعن قبل أن ينفذ ما عزم عليه من التسوية في العطاء .

(١) كان من فئات العطاء من يأخذ ألفا ، وهم من أسلم بعد القادسية والبرموك من الرجال وكان هناك فئات تأخذ بين المائة ، والمائة وخمسين ، والثلاثمائة . انظر : المرجعين السابقين ، والطبقات الكبير : ج ٣ ص ٢١٩ وسيرة عمر لابن الجوزي : ص ٩٥ .

٧ - الاحتياطي وبيت المال

حدد عمر يوما في السنة يتفقد فيه بيت المال لياخذ كل ما فيه ، فيقسمه في الناس ، حتى لا يدع فيه درهما واحدا ، وكان يقول : « في السنة ثلاثمائة وستون يوما ، وإن حقا على عمر أن يكسح ^(١) بيت المال في كل سنة يوما ، عذرا إلى الله عز وجل أني لم أدع فيه شيئا ^(٢) » ، وكتب إلى أبي موسى الأشعري واليه : أما بعد : فأعلم يوما في السنة لا يبقى في بيت المال درهم حتى يكسح اكتساحا ، حتى يعلم الله أني قد أدبت إلى كل ذى حق حقه ^(٣) ، ولما قال له أحد الناس : يا أمير المؤمنين ، لو تركت في بيوت الأموال عدة لكون إن كان ؟ قال عمر : « كلمة ألقاها الشيطان على فيك وقانى الله شرها ، وهى فتنة لمن بعدى . بل أعد لهم ما أمرنا الله ورسوله ، طاعة لله ورسوله ، فهما عدتنا التى بها أفضينا إلى ما ترون ، فإن كان هذا المال ثمن دين أحدكم هلكت ^(٤) » .

وعلى هذا لم يكن عمر يحرص على أن يبقى في بيت المال احتياطي للدولة ، مع أن في هذا مخالفة للمبدأ الأساسى الذى تقوم عليه الدول ، وتتأيد به السلطات ، فلماذا خالف عمر هذا المبدأ الأساسى ؟

يحلل الدكتور بدوى عبد اللطيف فى دراسته للنظام المالى المقارن عند عمر أنه فعل ذلك لأنه كان يرى أن اختزان الأموال وإدخالها من مستلزمات الملك ، الذى يدعو إلى حشد الأموال والاستئثار بالسلطة ، ولم يكن يرى أن الخلافة كذلك . وإلى جانب ذلك كان يرى أن الانتصارات الحربية

(١) يكسح

(٢) سيرة عمر : ص ٩١

(٣) الطبقات الكبير : ج ٣ ص ٢١٨

(٤) تاريخ الطبرى : ٣ ص ٦١٥ .

لا تقوم على جمع الأموال وحدها ، بل إن الظفر على الأعداء والتمسك
منهم أساسه الاتحاد ، والتفاني في خدمة العقيدة ، والتضحية في سبيل الله
والحق . وقد كان في رسول الله وأبي بكر أسوة حسنة ، فلم يكن لديهما من
الأموال ما يكفي لسد الحاجات الضرورية ومع ذلك انتشر الإسلام ،
وأصبحت كلمته هي العليا ، وقد تحققت الانتصارات العظيمة في عهد عمر
نفسه دون أن يكون هناك (احتياطي للنقد) في بيت المال (١) .

والحق أن هناك نصوصا كثيرة تؤيد هذا التعليل ، فقد كان المسلمون
الأوائل يكرهون كلمة (الملك) ومظاهرها ، والقصة التي ذكر فيها الرسول
للأعرابي أنه ليس بملك ولا جبار أشهر من أن تذكر . وقد كان لاسم
الملك اقتران دائم في أذهانهم بالتجبر والظلم ، والاستئثار بالسلطة والأموال
من دون الناس ، وكانوا يريدون أن يكون حكمهم خلافة وليس ملكا .
وقد سأل عمر — وهو خليفة — سلمان الفارسي — العليم بملوك الفرس
وأحوالهم — : أملك أنا أم خليفة ؟ فقال سلمان : إن أنت جيت من
أرض المسلمين درهما ، أو أقل أو أكثر ، ثم وضعته في غير حقه ، فأنت
ملك غير خليفة . فبكي عمر (٢) .

ويبدو أن عمر كان يرى أن استبقاء احتياطي في بيت المال مظهر من
مظاهر الملك والاستئثار بالسلطة والأموال من دون الناس ، وقد تغرى
كثرة المال أمام الملك بالخيانة والاستيلاء عليها — لنفسه وأقربائه ، أو
استخدامها في توطيد ملكه الشخصي ، وقد روى ابن سعد أن صهر أ لعمر
طلب منه أن يعطيه من بيت المال ، فأنهره عمر وقال : لا ألقى الله ملكا
خائنا ، ثم أعطاه بعد ذلك من صلب ماله (٣) . وإلى جانب ذلك لم يكن يرى

(١) النظام المالي المقارن في الإسلام : ص ٤٥

(٢) تاريخ الطبري : ج ٤ ص ٢١١

(٣) الطبقات الكبير : ج ٣ ص ٢١٩

أن هناك منفعة تعود من هذا الاحتياط ، لأن المسلمين إنما نصرروا بقوة عقيدتهم وما أكثر ما كان يملكه الفرس والروم من أموال ومدخرات وعتاد ، وأيضاً فقد ثبت عنه أنه كان قد أعد للحرب عدتها الرئيسية من الخيل ، التي كان يحمي لها الأرض كما سبق .

على أية حال . لقد كان هذا رأى عمر في خلافته . وهو اجتهاد منه في تعرف المصلحة في عهده . وكما سبق لم يكن يريد أن يحمل الناس في كل زمان ومكان على الالتزام بكل ما رآه وعمل به من اجتهاداته ، وإنما كان يجتهد لما يصلح مجتمعه فحسب . وعلى كل من يأتي بعده أن يجتهد في تعرف المصلحة في مجتمعه بالنظر إلى ظروف هذا المجتمع ومفاهيم عصره ، مع الالتزام التشريعي بما كان عمر يلتزم به .

٨ - التزام الدولة الإسلامية بأرزاق الناس

روى عن عمر أنه قال حين قدم عليه أحد عماله بأموال كثيرة من في المسلمين : « والله الذى لأله إلا هو ما أحد إلا وله فى هذا المال حق ... وليؤتى الراعى نصيبه من هذا المال وهو يجبل صنعاء ودمه فى وجهه (١) ، وكان عمر يعلم يقينا أن هذه الأموال حق للناس جميعاً ، فليست له ، أو لأله خاصة . أو لفئة معينة من الناس . يروى ابن سعد أن عمر لما كتب إلى حذيفة عامله : أن أعط الناس أعطيتهم وأرزاقهم ، فكاتب إليه حذيفة : إنا قد فعلنا وبقي شيء كثير - كتب له عمر : أنه فيسهم الذى أفاء الله عليهم ، ليس هو لعمر ، ولا لآل عمر . إقسمه بينهم ، (٢) .

وقد أجمعت الروايات التاريخية - دون استثناء - على أن عمر عمل طوال خلافته بهذا المبدأ ، فكفل بذلك رزق كل فرد من الناس فى الدولة الإسلامية ، بما لم يشهد له التاريخ البشرى مثيلاً من قبل أو من بعد . وحين أمر بإنشاء ديوان الأموال والعطاء على النحو السابق ، أمر باتخاذ دفاتر يكتب فيها اسم كل مولود ، ذكر أو أنثى ، وفرض له مائة درهم ، وجريدين من الطعام فى كل شهر ، تدفع لأهله . لا فرق بين أن يكونوا محتاجين إليها ، أو أغنياء عنها ، فهو إنما كان يفرض المولود (٣) لا لأهله . وفى أول الأمر لم يكن يفرض الوليد حتى يفطم ، ثم حدث ما جعله يفرض له من يوم ولادته . فقد قدمت إلى المدينة قافلة من التجار ، فنزلوا المصلى ، فقال عمر لعبد الرحمن بن عوف : هل لك أن نخرسهم الليلة من السرقة ، فبانا يجرسانهم

(١) انظر : الحراج لأبى يوسف : ص ٢٦ ، ٢٧ ، والطبقات الكبير : ج ٣ ص ٢١٦ والمسند لابن حنبل : ج ١ ص ٢٨٢ .

(٢) الطبقات الكبير : ج ٣ ص ٢١٥

(٣) المرجع السابق ص ٢١٤ ، وفتوح البلدان : ص ٦٣٥ .

ويعلميان فسمع عمر بكاء صبي ، فتوجه نحوه وقال لأمه : اتقي الله وأحسني إلى صبيك . ثم عاد إلى مكانه ، فسمع بكاءه ، فعاد إلى أمه فقال لها مثل ذلك . فلما كان في آخر الليل سمع بكاءه ، فأتى أمه فقال : ويحك ، إنى لأراك أم سوء ، مالى أرى ابنك لا يقر منذ الليلة ؟ قالت : يا عبد الله — وهى لا تعرفه — قد أرتقتى منذ الليلة ، انى أريغة عن الفطام فيأبى . قال : ولم ؟ قالت : لأن عمر لا يفرض إلا للفطم . قال : وكيف له ؟ — يسأل عن عمر الصبي — قالت : كذا وكذا شهرا . قال : ويحك ، لا تعجليله . فصلى الفجر وما يستقبل الناس قرامته من غلبة البكاء ، فلما سلم قال : يا بؤسا لعمر ، كم قتل من أولاد المسلمين . ثم أمر مناديا فنادى : ألا لا تعجلوا صبياناكم عن الفطام ، فانا نفرض لكل مولود في الإسلام ^(١) .

ولم يكن عمر يفرق في هذا العطاء بين المواليد الشرعيين واللقطاء ، لأنه كان إذا أتى باللقيط فرض له مائة درهم ، وفرض له رزقا يأخذه ولية كل شهر ، بقدر ما يصلحه ثم ينقله من سنة ^(٢) إلى سنة . وكان يوصى بهم خيرا ، ويجعل رضاعتهم ونفقتهم من بيت المال ^(٣) ، . وعلى هذا يمكننا القول بأن عناية عمر باللقطاء كانت أكبر من عنايته بالأولاد الشرعيين الذين يعيشون في كنف آبائهم ورعايتهم ، أما اللقطاء فإن عمر ولى وأب لمن لا أب له ، ومن البدهى أنه قد نص على أن اللقيط حر ، تجب معاملته كسائر الأحرار ^(٤) . ثم إن الطفل إذا نما وأصبح صبيا زاد عمر عطاءه إلى مائتى درهم . فإذا

(١) الطبقات الكبير : ج ٣ ص ٢١٧ ، وانظر : الأموال ص ٢٣٧ ، ٢٤٠ ، والأحكام السلطانية : ص ١٩١ .

(٢) يعنى يزيد عطاءه تبعاً لمراحل نموه كما سيأتى .

(٣) الطبقات الكبير : ج ٣ ص ٢١٤ ، وفتوح البلدان : ص ٦٣٤ ، وانظر : موطأ مالك ج ٢ ص ١١٩ ، والمبسوط : ج ١٠ ص ٢١٠ .

(٤) انظر : موطأ مالك : ج ٢ ص ١١٩ ، وأحكام القرآن للجصاص : ج ٣ ص ٢٠٨ ، والمبسوط ج ١٠ ص ٢١٠ .

بلغ زاده إلى خمسمائة (١) أو ستائة . وكان عمر يصدر في هذا العطاء عن الفكرة التي قررناها من قبل ؛ وهي أن الأموال ملك لجميع الناس ، فلكل فيها حق يجب أن يصله بما يكفيه ويعف نفسه .

ولم يكن هذا الرجل العظيم يرى أن مسؤوليته المالية إزاء الناس تنهى بإيصال عطائهم إليهم ، وإنما كان يرى أنه مسئول عن توجيههم إلى صرف هذا العطاء فيما ينفعهم . فكان يشغل نفسه بالتفكير في مستقبل الناس بعده ، فكأنه لم يكتف بتأمين حاضرم حتى شغل نفسه بتأمين مستقبلهم بعده . يروى ابن سعد والبلاذرى أن خالد بن عرفة العنبرى قدم على عمر ، فسأله عما وراه فقال : « يا أمير المؤمنين ، تركت من ورأى يسألون الله أن يزيد في عمرك من أعمارهم ، ما وطىء أحد القادسية إلا عطاؤه ألفان أو خمس عشرة مائة وما من مولود يولد إلا ألحق على مائة ، وجريسين كل شهر ، ذكرا كان أو أنثى ، وما يبلغ لنا ذكر إلا ألحق على خمسمائة أو ستمائة ، فإذا خرج هذا لأهل بيت منهم من يأكل الطعام ، ومنهم من لا يأكل الطعام (٢) ، فما ظنك به ؟ فإنه لينفق فيما ينبغي ، وفيما لا ينبغي . »

قال عمر : قاله المستعان ، إنما هو حقهم أعطوه ، وأنا أسعد بأدائه إليهم منهم بأخذه . فلا تحمدنى عليه ، فإنه لو كان من مال الخطاب ما أعطيتهموه . ولكنى قد علمت أن فيه فضلا ، ولا ينبغي أن أحبسهم عنهم ، فلو أنه إذا خرج عطاء أحد هؤلاء العريب ابتاع منه غنما ، فجعلها بسوادهم ، ثم إذا خرج العطاء الثانية (٣) ابتاع الرأس ، فجعله فيها . فإني — ويحك يا خالد ابن عرفة — أخاف عليكم أن يليكم بعدى ولالة لا يعد العطاء في زمانهم

(١) الطبقات الكبير : ج ٣ ص ٢١٤ ، والأحكام السلطانية ص ١١٩ .

(٢) أى أفراد البيت الذين مازالوا أطفالا .

(٣) أى في السنة التالية .

مالا ، فان بقي أحد ^(١) منهم ، أو أحد من ولده ، كان لهم شيء قد اعتقدوه ^(٢) فيتسكئون عليه . فان نصيحتي لك - وأنت عندي جالس - كنهصيحتي لمن هو بأقصى نغر من نغور المسلمين ، وذلك لما طوقني الله من أمرهم . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من مات غاشيا لرعيته لم يرح ربح الجنة » ^(٣) .

وعلى ضوء هذا نستطيع أن نفهم ما روى من أن عمر كان في سفر ، فلما كان قريبا من الروحاء ، سمع صوت راع في جبل ، فحول الركاب إليه ، فلما دنا منه صاح ، يا راعي العنم ، فأجابه الراعي ، فقال له عمر : إني قد مررت بمكان هو أخصب من مكانك ، وإن كل راع مسئول عن رعيته . ثم عدل صدور ^(٤) الركاب إلى طريقه بعد أن أرشد الراعي إلى المكان إلا كثر خصباً . وفي كلمة واحدة كان عمر يرى أنه مسئول عن كل ما يصيب الإنسان ، أو الحيوان داخل الدولة الإسلامية . أليس هو القائل : لو مات جمل ضياعا على شط الفرات لحشيت أن يسألني الله عنه ^(٥) . فاذا كان عمر يعد نفسه مسئولا عن كفالة الطعام للحيوان حتى لا يموت ضياعا ، فان فرضه العطاء لجميع الناس كان نابعا عن تقديره لهذه المسؤولية والتزامه بها . وقد أسلفنا أن العطاء في عهد عمر لم يقتصر على الأموال النقدية ،

(١) أي أحد الذين يأخذون العطاء في خلافة عمر .

(٢) أي ادخروه .

(٣) الطبقات الكبير : ج ٣ ص ٢١٥ ، وفتوح البلدان ص ٦٣٥ .

(٤) الطبقات الكبير : ج ٣ ص ٢٠٩ ، ٢١٠ .

(٥) المرجع السابق ص ٢٢٠ ، وتاريخ الطبري : ج ٤ ص ٢٠٢ ، ٢٠٣ ، وروى ابن الجوزي عن عمر أنه قال : لو ماتت شاة على شط الفرات ضائعة ، اظننت أن الله عز وجل سألني عنها يوم القيامة . وقد رأى علي بن أبي طالب عمر على قتب يعدو فقال : يا أمير المؤمنين أين تذهب ؟ قال عمر بعير ند من ابل الصدقة أطلبه . فقال علي : لقد أذلت الخلفاء بعدك ! فقال : يا أبا الحسن ، لا تلهني ، فواللهي بعت محمدا بالنبوة لو أن عناقا (الأنثى من ولد المعز) ذهبت بشاطئ الفرات ، لأخذ بها عمر يوم القيامة . سيرة عمر : ١٤٠

حيث يروى أنه أمر بجريب (١) من طعام فمجن ، ثم خبز ، ثم برد بزيت ، ودعا ثلاثين رجلاً فأكلوا منه غداً هم حتى شبعوا ، ثم فعل بالعشى مثل ذلك ، وقال : يكفى الرجل جريبان كل شهر فكان يرزق الناس : الرجل والمرأة والمملوك جريبين كل شهر (٢) وقد سبق أنه جعل للأطفال مثل ذلك . فكان الرجل إذا أراد أن يدعو على صاحبه قال له : قطع الله عنك جريبك (٣) .

وروى أبو عبيد وغيره أن عمر قال — وقد أخذ المدي بيد والقسط بيد ، وهما مكيا لان عربيان : إني قد فرضت لكل نفس مسلبة في كل شهر مدي حنطة ، وقسطي خل وقسطي زيت . فقال رجل : والعبيد ؟ قال عمر : نعم ، والعبيد . ثم أنه صعد المنبر فحمد الله ثم قال : إنا أجبرنا عليكم أعطياتكم وأرزاقكم في كل شهر — وفي يديه المدي والقسط — فخركمما ، ثم قال : فمن انتقصهم فعل الله به كذا وكذا ودعا عليه . ومن ثم كان أبو الدرداء يقول : درب سنة راشدة مهديّة قد سنّها عمر في أمة رسول الله صلى الله عليه وسلم منها المديان والقسطان (٤) .

لم يكتف عمر إذن بما فرض للناس من أموال نقدية . ففرض لكل منهم نصيباً من الخبز والزيت والخل يأخذه كل شهر ، لافرق في ذلك بين الرجل والمرأة ، والحر والمملوك ، والكبير والصغير ، ومن ثم لم يفرق عمر في هذا العطاء بين البشر على أساس الوضع الاجتماعي من حيث الحرية والرق ، لأنه كان يرى الزق وضعاً اجتماعياً مؤقتاً ، وأن حاجة المملوك

(١) الجريب مكيل عربى . انظر في مقداره : الخراج والنظم المالية للدكتور محمد ضياء الدين الرئيس : ص ٣٣٨ ، ٣٣٩ .

(٢) فتوح البلدان . ص ٦٤٥ ، والخراج لأبى يوسف ص ٢٧ ، وانظر الطباقات الكبير ج ٣ ص ٢٢٠ .

(٣) الأحكام السلطانية : ص ١٩٢ ، وانظر : الأموال ص ٢٤٧ .

(٤) الأموال : ص ٢٤٧ ، ٢٤٨ ، وفتوح البلدان : ص ٦٤٥ .

المادية — من حيث هو إنسان — لا فرق بينها وبين حاجة ماله . وقد أمر رسول الله بإطعام المملوك مما يطعم منه ماله ، وفرض للأرقاء من الغنيمة في حياته ^(١) . إلا أن الوضع الاجتماعى الذى يؤثر فى الحاجة للمادية ، كان له وزن عند عمر فى العطاء ، فقد كان يعطى المتزوج ضعف نصيب الأعزب ، لأن حاجته أكبر ^(٢) .

وتظهر عظمة عمر وعبقريته الإنسانية بوضوح فى أنه لم يفرق بين العربى وغيره من الأجناس الأخرى فى العطاء أو غيره ، ومن ثم لم يعرف عمر التعصب للجنس أو اللون . وكان هذا منه اتباعا لروح التشريع الإسلامى ، ونصوصه العامة والخاصة التى لا تميز بين الناس على أى أساس عنصرى ، ولا تعرف فكرة التعصب الجنسى ، ولا تقر سيادة قومية معينة . يروى أبو عبيد أن عمر حين فرض للناس سواى بين العرب والموالى ، ثم كتب إلى أمراء الأجناد : « ومن أعتقتم من الحمر » ^(٣) فأسلموا فألحقوهم بمواليهم ، لهم مالهم وعليهم ما عليهم ، وإن أحبوا أن يكونوا قبيلة وحدهم فاجعلوهم أسوتكم فى العطاء والمعروف ^(٤) ولما قدم قوم على أحد ولاته فأعطى العرب وترك الموالى ، كتب إليه عمر : « أما بعد ، فبحسب المرء من الشر أن يحقر أخاه المسلم ، ألا سويت بينهم » ^(٥) .

ولم يفرق عمر بين الناس فى العطاء على أساس وضعهم الجغرافى ومكان إقامتهم ، ومن ثم لم يقتصر على المقيمين فى المدن والتجمعات الكبيرة ، وإنما كتب أهل العوالى وعيالهم ، ثم فرض لهم ^(٦) ، وقد كان الأمر يصل بهذا

(١) انظر : الرد على سيرة الأوزاعى لأبى يوسف : ص ١٢٠

(٢) الأموال : ص ٢٤٢ ، ٢٦٣

(٣) العرب تسمى الموالى : الحمر ، يعنى الفرس والروم .

(٤) الأموال : ص ٢٣٥

(٥) المرجع السابق : ص ٢٣٦ ، وفتوح البلدان : ص ٦٤١ .

(٦) انظر : الطبقات الكبير : ج ٣ ص ٢١٤ ، وفتوح البلدان : ص ٦٣٤ ، والأحكام

السلطانية : ص ١٩١ ، والعوالى : قرى صغيرة بجوار المدينة (انظر : القاموس المحيطة والجراج لأبى يوسف ص ٢٦) .

الرجل العظيم إلى أن يحمل بنفسه ديوان قبيلة خزاعة ، حتى ينزل به قديدا (١) ، فيجتمع الناس عليه ، فلا يغيب عنه امرأة بكر ولا ثيب ، فيعطون في أيديهم ، ثم يروح فينزل عسفان فيفعل مثل ذلك . . حتى توفي (٢) ، ، وفي مثل هذا المجتمع لا يسرق السارق عن جوع ، إنما عن اعتداء وظلم كبير ، ولا يتاح للاضطراب المادي أدنى مجال في أن تباع المرأة شرفها بالمال ، أو أن يموت الأطفال الذين لا عائل لهم ضياعا .

وإذا كانت النزعة الإنسانية العامة عند عمر لم تفرق في العطاء بين الناس على أساس الجنس ، أو السن ، أو الرق ، أو الحرية ، أو الوضع الجغرافي — فهل فرقت بينهم على أساس العقيدة ؟ .

يروى أبو يوسف أن عمر دمر بباب قوم وعليه سائل يسأل ، شيخ كبير ضرير البصر ، فضرب عضده من خلفه وقال : من أي أهل الكتاب أنت ؟ قال : يهودي : قال : فما ألجأك إلى ما أرى ؟ قال : أسأل الجزية والحاجة والسن . فأخذ عمر بيده ، وذهب به إلى منزله ، فرضخ له بشيء من المنزل ، ثم أرسل إلى خازن بيت المال فقال : أنظر هذا وضرباه ، فوالله ما أنصفناه إن أكلنا شدييته ، ثم نخذله عند الهرم ، إنما الصدقات للفقراء والمساكين ، والفقراء هم المسلمون ، وهذا من المساكين من أهل الكتاب . ووضع عنه الجزية وعن ضربائه (٣) .

ويروى البلاذري أن عمر دمر عند مقدمة الجابية — من أرض الشام — بقوم مجذومين من النصارى ، فأمر أن يعطوا من الصدقات ، وأن يحرق عليهم القوت (٤) .

(١) اسم مكان قريب من تجمعهم .

(٢) الطبقات الكبير : ج ٣ ص ٢١٤ ، وفتوح البلدان : ص ٦٣٤ ، وتاريخ الطبري

ج ٤ ص ٢١٠ ، ٢١١ .

(٣) المروج : ص ٧٢

(٤) فتوح البلدان : ص ١٧٧ .

فعمر كان يرى أن الصدقات التي يزكى بها المسلمون ما لهم ينبغي أن تدفع في مصارفها الخاصة كما ذكرها القرآن ، ومنها سهم المساكين . وقد كان يرى أن المساكين هو الذي لا يقدر على الكسب (١) ، لا فرق بين مسلم وغيره . أو ليس إنسانا يستوى في حاجاته المادية مع سائر الناس ؟ وكيف يكون عمر مسئولاً عن موت جمل بشرط الفرات ضياعاً ، ولا يكون مسئولاً عن إنشائه من رعيته ؟ أو ليس التشريع الإسلامي قد حرض على مطلق الإنفاق على الناس بصرف النظر عن عقائدهم ؟

يروى أبو عبيد عن ابن عباس قال : كان ناس لهم أنساب وقرابة من قريظة والنضير . فكانوا يتفقون أن يتصدقوا عليهم ويريدونهم على الإسلام ، فنزلت آية : ليس عليك هدام ولكن الله يهدي من يشاء وما تنفقوا من خير فلا أنفسكم وما تنفقون إلا ابتغاء وجه الله وما تنفقوا من خير يوف إليكم وأنتم لا تظلمون (٢) . وعن سعيد بن المسيب أن رسول الله تصدق بصدقة على أهل بيت من اليهود فهي تجري عليهم . وتصدقت صفية زوجة علي ذوى قرابة لها ، يهوديين ، فبلغت صدقتها ثلاثين ألف درهم . وقال ابن جريج في قوله تعالى : « ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما وأسيرا (٣) » : (لم يكن الأسير يومئذ إلا من المشركين) . قال أبو عبيد : (يريد أن الله تبارك وتعالى قد حمد على إطعام المشركين (٤)) .

فعمر بن الخطاب في فرضه العطاء المنظم لغير المسلمين إنما كان يصدر عن أساس من أسس التشريع الإسلامي ، ومبدأ من مبادئ العامة ، وهو الإنفاق المطلق . ولا بأس بعد ذلك ألا نجد نصاً خاصاً في طريقة إجراء

(١) انظر : أحكام القرآن للجصاص : ج ٢ ص ١٥١

(٢) البقرة : ٢٧٢

(٣) سورة الانسان : ٨

(٤) الأموال : ص ٦١٣

القوت عليهم وكتابتهم في الديوان ، فإنما كان الديوان وتنظيم العطاء من المستحدثات في عهد عمر .

ويبدو من قصة عمر مع الشيخ اليهودي أنه لم يكن يرى في التسول مصدرا مشروعا للكسب ، وكان — في موقفه هذا — يصدر عن كراهية أصيلة في التشريع الإسلامي للتسول ، باعتباره أمرا مهيئا للكرامة البشرية . ولا يتسع المجال هنا لتفصيل القول في هذا .

وبعد ، فهل بقيت فئة من الناس لم تلتزم الدولة الإسلامية في خلافة عمر بأرزاقها ؟

لللقطاء ، والأرقاء ، والمواليد ، والغلمان ، والموالي . وأهل ذمة الله ورسوله من اليهود والنصارى ، وأهل العوالي من الرجال والنساء . . بعد هذا كله نستطيع أن نقول إن الدولة الإسلامية عرفت في خلافة عمر بن الخطاب نوعا من الكفالة والعنمان والأمان والكفاية لم تعرفه البشرية في غيرها .

وانحصرت مصادر الدولة الإسلامية من الأموال في خلافته في زكاة أموال المسلمين ، وخمس غنائم أهل الحرب ، وخراج الأرض المفتوحة ، والجزية التي كانت تؤخذ من المعاهدين لتصرف على الجيوش الإسلامية المدافعة عنهم ، ومن ثم أعفى المسلمون المعاهدين منها حين كان يتعهد هؤلاء بأن ينهضوا معهم بواجب الدفاع ويشتركوا في القتال ^(١) ، وإلى جانب هذه المصادر المالية الأربعة أضاف عمر مصدرا خامسا هو عشور تجارة أهل الحزب والذميين كما سبق .

(١) انظر : تاريخ الطبري ج ٤ ص ١٥٢ ، ١٥٦ ، ٥٧ .

٩ - عمر وولاته

كان عمر يعلم يقيناً أن صلاح الرعية امتداد لصلاح رعاتهم ، وكان شعاره (إن الناس لم يزالوا مستقيمين ما استقامت لهم أئمتهم وهداتهم ، فإذا رجع الإمام رجعوا ^(١)) . وكان يعلم أن الاتصال بالسلطان فتنة للناس ، لا يعصمون منها إلا برادع قوى ، داخلي يمثلها الضمير ، أو خارجي يمثلها الخوف من العقاب . ولم يكن عمر - وهو العليم بطبائع البشر - يكلمهم إلى ضمائرهم وحدها ، ومن ثم وضع أمامهم رادعا قويا من العقاب الحاسم الذي لا يرتفع أحد فوقه ؛ فأما بالنسبة لأهله وأقربائه فإنه ، (كان إذا أراد أن يأمر المسلمين بشيء أو ينهاهم عن شيء ، بدأ بأهله فجمعهم وتقدم إليهم بالوعيد وقال : إني نهيت الناس - أو سأنتهي الناس - عن كذا وكذا ، وإن الناس ينظرون إليكم فظن الطير - يعني إلى اللحم - وأقسم بالله لا أجد أحدا منكم فعله إلا أضعفت عليه العقوبة ^(٢)) . ولم يكن عمر بالرجل الذي يخلف وعده أو وعيده . والروايات تتواتر على ذلك في إجماع .

وإذا كان عمر يفعل هذا بالنسبة لأهله الذين يعيشون قريباً منه بحيث يراقب سلوكهم ، والذين لم يؤثر أحداً منهم بولاية أو سلطان - فإنه كان يضع عدة ضمانات بالنسبة لولاته المتفرقين في شتى الأمصار ، لتحويل بينهم وبين الخروج على الطريق الذي رسمه لهم ، فبعد أن يجتهد في توسم أصلح الناس للولاية - على ضوء سوابقهم - كان يبدأ بأن يشترط عليهم ما يعتبر ميثاقاً ودمستوراً يلتزمون أمام الناس به .

فإذا استعمل رجلاً أشهد عليه أمام الناس ، واشترط عليه ألا يركب

(١) انظر : الطبقات الكبير : ج ٣ ص ٢١٠

(٢) تاريخ الطبري : ج ٤ ص ٢٠٦ - ٢٠٧

برذوناً ، ولا يلبس ثوباً رقيقاً ، ولا يغلق باباً دون حوائج الناس ، ولا يتخذ حاجباً^(١) ، ولا يقبل^(٢) هدية . فإذا قبل الرجل هذه الشروط كتب ما له وما يملكه^(٣) .

وكان عمر حريصاً على أن يعلم جميع الناس مبدأه وشروطه على الولاية ، وقد خطب في جمعهم فقال : « ولست أدع أحداً يظلم أحداً حتى أدع خده على الأرض ، وأدع قدمي على الخد الآخر حتى يذعن للحق » ، ثم قال لعماله : « ألا وإني لم أبعثكم أمراء ولا جبارين ، ولكن بعثتكم أئمة الهدى يهتدى بكم . فادروا على المسلمين حقوقهم ، ولا تضربوهم فتذلوهم ، ولا تحمدوهم فتفتنوهم ، ولا تغلقوا الأبواب دونهم فياً كل قويمهم ضعيفهم ، ولا تستأثروا عليهم فتظلموهم ، ولا تجهلوا عليهم ، وقتلوا بهم الكفار طاقتهم ، فإن رأيتم بهم كلاله فكفروا عن ذلك ، فإن ذلك أبلغ في جهاد عدوكم » ، ثم قال للناس جميعاً : « أيها الناس إنني أشهدكم على أمراء الأمصار ، إنني لم أبعثهم إلا ليفقهوا الناس في دينهم ، ويقسموا عليهم فيأثم ، ويحكموا بينهم ، فإن أشكل عليهم شيء رفعوه إلى^(٤) » . فلما قال للناس إنه سيقص من واليه إذا انحرف عن الطريق — قال له عمرو بن العاص : أتقص من الوالي لبعض رعيته ؟ فقال عمر : كيف لا أقص منه وقد رأيت رسول الله يقص من نفسه^(٥) ؟

(١) الحراج لأبي يوسف : ص ٦٦ ، وانظر : تاريخ الطبري : ج ٤ ص ٢٠٧ ، وسيرة عمر لابن الجوزي : ص ١٠٠ والبرذون : الدابة .

(٢) تروى في هذا قصة طريفة ، فقد كان رجل يهدى لعمر — قبل أن يتولى الخلافة — فغداً جزور ، فلما أصبح خليفة جاءه الرجل يوماً بخصم فقال : يا أمير المؤمنين ، اقض بيننا قضاء فصلاً كما يفصل الفخذ من سائر الجزور . قال عمر : فإزال يرددها حتى خفت على نفسي ففضى عليه عمر ، وكتب لعماله : أما بعد ، فأيكم والهدايا فإنها من الرشا . سيرة عمر : ص ١١٤

(٣) الطبقات الكبير : ج ٣ ص ٢٠٧

(٤) الحراج لأبي يوسف : ص ٦٧

(٥) المرجع السابق : ص ٦٦ ، والمسند لابن حنبل : ج ١ ص ٢٧٩ ، وفي المصباح المنير : وأنصه من فلان : جرحه مثل جرحه .

هكذا جعل عمر الولاية مسئولية وخدمة عامة ، لا مصدرآ للرفاهية أو بسط السلطان ، أو الغلبة وقهر الناس . وفي مقابل ذلك فرض لولايته ما يكفيهم ليتفرغوا لمصالح الناس العامة . وقد قال الرسول من قبله : « من ولى لنا شيئاً فلم تكن له امرأة فليزوج امرأة ، ومن لم يكن له مسكن فليستخذ مسكناً ، ومن لم يكن له مركب فليستخذ مركباً ، ومن لم يكن له خادم فليستخذ له خادماً . فمن اتخذ بسوى ذلك كنزاً أو إبلاً جاء الله به يوم القيامة غللاً أو سارقاً^(١) » .

ولا شك أن عمر كان يضمن للوالى هذه المطالب الضرورية . ومن ثم كان يعتبر الزيادة عنها باتخاذ الولاية سبيلاً لجمع الأموال غلولا كما قال الرسول . ولم تقسح الدولة الإسلامية في عهد الرسالة بالقدر الذى يجعل الولاية فيها مصدرآ خصباً لاكتناز الأموال وجمعها كما حدث في خلافة عمر وقد اكتفى الرسول بالنهى عن ذلك كما في الحديث السابق وحديث ابن اللثبية الشهير ، حيث يروى أن الرسول استعمل على صدقات بنى سليم رجلاً يسمى ابن اللثبية ، فلما جاء إلى الرسول قال : هذا لكم وهذا أهدي إلى ! فقال له الرسول : « فهلا جلست في بيت أبيك وأملك حتى تأتيك هديتك إن كنت صادقاً ، ثم خطب فقال : « أما بعد ، فإنى أستعمل الرجل منكم على العمل فيأتى فيقول : هذا ما لكم ، وهذا هدية أهديت إلى ، أفلا جلس في بيت أبيه وأمه حتى تأتية هديته^(٢) ؟ » وروى الجصاص — إلى جانب هذا الحديث — أن الرسول قال : « هدايا الأمراء غلول ، وهدايا الأمراء سحت^(٣) » .

وإذا كان الرسول قد نهى عن ذلك ، فإنه يحق لعمر — ولغيره من ولاة الأمور — أن يستحدثوا من القوانين والتشريعات ما يحول دون ذلك ، ولو لم ترد بهذه القوانين والتشريعات نصوص خاصة

(١) الأموال : ص ٢٦٥ .

(٢) الأموال : ص ٢٦٦ ، والمخراج لأبى يوسف : ص ٤٦ ، ٤٧ .

(٣) أحكام القرآن : ج ٢ ص ٥٢٧ .

من القرآن والسنة . ومن ثم كان عمر — بعد أن يشهد على الولاة ، ويكتب ما لهم — يرسلهم إلى ولاياتهم ، طالباً من كل منهم أن يوافيه في موسم الحج كل عام^(١) ، مع من يحج من ولايته من المسلمين ، ليسألهم عمر عن أحوال إماراتهم ، وليتضح الفرصة لمن يريد أن يشكو أميره — مسلماً كان أو غير مسلم — وكان شعاره في هذا ، من ظلمه أميره فلا إمرة عليه دوني^(٢) ، فإذا قدم عليه وفد كل بلد سألهم عن أميرهم ، فإن قالوا خيراً سألهم : هل يعود مرضاكم ؟ هل يعود العبد ؟ كيف صنيعه بالضعيف ؟ هل يجلس على بابه ؟ فإن قالوا في خصلة منها لا ، عزله^(٣) . ثم كان يسأل عن أسعار الناس وأسعار اللحم عندهم ، حتى يعلم بكم تشتري البقرة ، وبكم تشتري الشاة^(٤) . وكيف لا يسأل عمر الوفد عن أميرهم وأحوالهم ، وقد كان يقول للناس عن نفسه : أنشدكم الله لا يعلم أحد مني عيباً إلا عابه^(٥) ؟ وكان يقول عن كلمة الحق تقال للسلطان : لا خير فيكم إن لم تقولوها ، ولا خير فينا إذا لم نقبلها منكم^(٦) .

وكان باب عمر مفتوحاً في كل وقت لأي فرد أو جماعة تشتكي إليها ولم يكن — إلى جانب ذلك — بالرجل الذي يتدع أو يزور عليه القول . وكان له على ولايته رقباء وعيون يرسلون إليه بالحقيقة (على الطبيعة) ومن أفواه الناس وأحوالهم ، لأنه كان يعلم أنه لا قيمة لهذه العهود والمواثيق إن لم يشرف بنفسه ويرجأه الثقات — على التزام الولاة بها التزاماً حقيقياً ، وكان يرى أن هذا يشكل جزءاً هاماً من مسؤوليته . وقد أدت هذه الرقابة

(١) تاريخ الطبري : ج ٤ ص ١٦٥

(٢) المرجع السابق : ص ٢٠٣

(٣) المرجع السابق ص ٢٢٦ والخراج لأبي يوسف ص ٦٦

(٤) انظر : تاريخ الطبري : ج ٤ ص ١٨٨

(٥) سيرة عمر : ١٣٣

(٦) المرجع السابق : ١٣٥

والمتابعة - بما تبعها من محاسبات - إلى أن يفرغ رجالا ممن يثق بهم ليقوم
بما يدخل الآن ضمن وظيفة (النيابة الإدارية) و (ديوان المحاسبات) ،
ومن ثم قيل إن محمد بن مسلمة (كان رسول عمر بن الخطاب إلى العمال^(١)) .
وفي سبيل الالتزام بهذه العهود والمواثيق كان عمر يرى أن الحق فوق
الرجال وقبل الرجال ، ومن هنا لن ندش للأسماء الكبيرة من رجالات
الصحابة الذين ولاهم عمر بشروطه ومواثيقه ، وتابعهم بحسابه ورجاله ،
ثم عزلهم أو عاقبهم حين رأى في بعض تصرفاتهم انحرافا عن العهود
والمواثيق ، مهما كان الانحراف ضئيلا ، أو مستترا وراء رداء شرعى .
حين اتخذ سعد بن أبي وقاص - بطل الفتوحات الإسلامية في عهد عمر -
قصرا بالكوفة ، وأغلق بابه دون الناس ، أرسل إليه عمر محمد بن مسلمة
فأحرق باب قصره ، ودفع إليه كتاب عمر وكماله فيه : بلغنى أنك بنيت
قصرا اتخذته حصنا ، ويسمى (قصر سعد) ، وجعلت بينك وبين الناس
بابا ، فليس بقصرك ولكنه قصر الخيال . انزل منه منزلا مما يلي بيوت
الأموال وأغلقه ، ولا تجعل على القصر بابا تمنع الناس من دخولهم وتفهم
به عن حقوقهم ، ليوافقوا مجلسك ومخرجك من دارك إذا خرجت^(٢) .
ثم إن عمر أرسل رجالا إلى الكوفة بعد ذلك يسألون عن سعد في
مساجدها ومجتمعات الناس بها ، فقالوا فيه خيرا إلا رجلا من بني عبس لم
يكن صادقا فيما زعمه عن سعد^(٣) . ولما وفد عمرو بن معد يكرب الزبيدي
على عمر بعد فتح القادسية سأله عن سعد (وعن رضا الناس عنه) فقال
خيرا^(٤) . ثم إن حساب عمر الدقيق قد أدى إلى أن يقاسم سعدا ماله ،
ويعزله عن ولايته^(٥) بعد ذلك .

(١) انظر : الحراج لأبى يوسف : ص ٦٦ ، وشرح نهج البلاغة : ج ١ ص ١٧٧ ، ١٧٨

(٢) تاريخ الطبرى : ج ٤ ص ٤٧ ، وانظر : فتوح البلدان : ص ٣٩١

(٣) انظر : فتوح البلدان : ص ٣٩١

(٤) المرجع السابق : ص ٣٩٢

(٥) انظر : الطبقات الكبير : ج ٣ ص ٢٠٣

ولما جاءت الأخبار بأن عمرو بن العاص والى مصر قد صار له مال عظيم من متاع ورقيق وآنية وحيوان وغير ذلك مما لم يكن له حين تولى - كتب إليه عمر : أكتب إلى من أين لك هذا المال ؟ وعجل . فحاول عمرو أن يتعمل برخص الأسعار في مصر وكثرة العطاء والادخار - فكتب إليه عمر : « أما بعد ، فاني لست من تسطيرك الكتاب وتشقيقك الكلام في شيء . ولكنكنكم معشر الأمراء قعدتم على عيون الأموال ، ولن تعدموا عندي . وإنما تأكلون النار ، وتتعجلون العار » . وكتب إليه : « إني قد خبرت من عمال الصوء ما كفي ، وكتابك إلى كتاب من قد أقلقه الأخذ بالحق ، وقد سؤت بك ظنا . وقد وجهت إليك محمد بن مسلمة ليقاسمك مالك ، فأطلعه طلعة ، وأخرج إليه ما يطالبك وأعفه من الغلظة عليك ، فإنه برح الخفاء . ثم قدم محمد بن مسلمة ، فقاسمه ماله ^(١) ، فضم شطره إلى بيت المال .

وأما أبو هريرة فقال : استعملني عمر بن الخطاب على البحرين ، فاجتمعت إلى إثنا عشر ألفا ، فلما قدمت على عمر قال لي : يا عدو الله وعدو المسلمين ، أسرقت مال الله ؟ قلت . لست بعدو الله والمسلمين ، ولكني عدو من عاداهما ، ولم أمرق مال الله ، ولكن خيلنا سلمت ، وعطاء تلاحق ، وسهاما اجتمعت . فأخذ مني عمر اثني عشر ألفا ، فلما صليت الغداة قلت : اللهم اغفر لعمر ^(٢) .

وأما عمار بن ياسر فقد ولاه عمر الكوفة ، ثم كتب أهلها إليه إن عماراً واليهم (ليس بأمر ولا يحتمل ما فيه) فكتب عمر إلى عمار أن أقبل ، فأقبل ومعه جمع من الكوفة ، فسألهم عمر فقالوا : هو والله غير كاف ، ولا يجز ، ولا عالم بالسياسة ، ولا يدري علام استعملته فسأله عمر

(١) فتوح البلدان : ص ٣٠٨ وشرح نهج البلاغة : ج ١ ص ١٧٤ ، ١٧٥ .

(٢) انظر : فتوح البلدان : ص ١١٢ ، ١١٣ والأموال : ص ٢٦٩ .

أمامهم عن ولايته، يريد أن يعرف مدى خبرته بها جغرافياً واقتصادياً، فلم يجب إجابة مرضية فعزله (١).

ثم إن وفد الكوفة طلب إلى عمر أن يولى عليهم أبا موسى الأشعري، فولاه. وبعد ستة أشهر غلام له في العلف وغيره، فقدموا على عمر مرة أخرى فقالوا: لا حاجة لنا في أبي موسى قال: ولم؟ قالوا: غلام له يتجر في حشرنا (٢)، فعزله عنهم، وولى المغيرة بن شعبة وقال له: يا مغيرة ليأمنك الأبرار وليخفك الفجار (٣).

وكان عمر قد عزل المغيرة قبل ذلك بسنوات (٤) عن البصرة، حين اتهمه رجال منها بالزنا مع امرأة كانت تغشى بيوت الأمراء والأغنياء، إلا أنهم لم يستطيعوا الإتيان بأربعة شهادات صريحة، فأمر عمر بجلدهم حد القذف (٥) وعزل المغيرة بالرغم من ذلك لأنه لا ينبغي أن يلي إمرة بلد أثرت فيه أقاويل ضده على هذا النحو.

وفي سنة ٢١ هـ عزل عمر عامله على البحرين قدامة بن مظعون، وأقام عليه الحد لشر به الخمر (٦).

وفي سنة ٢٣ هـ استعمل عمر عتبة بن أبي سفيان على كنانة، فقدم معه بمال، فقال: ما هذا يا عتبة؟ قال: مال خرجت به معي وتجرت فيه، قال: ومالك تخرج المال معك في هذا الوجه؟ فصيروه عمر في بيت المال (٧)، وكان عمر يمر ذات يوم في سوق المدينة، فسمع رجلاً يقول: واعمرام!

(١) تاريخ الطبري: ج ٤ ص ١٦٣، ١٦٤ والكمال لابن الأثير: ج ٣ ص ١٦

(٢) أي بقولنا.

(٣) تاريخ الطبري: ج ٤ ص ٦٥ والكمال: ج ٣ ص ١٦

(٤) سنة ١٧ هـ.

(٥) انظر: تاريخ الطبري: ج ٤ ص ٦٩ — ٧٢

(٦) المرجع السابق: ص ١١٢.

(٧) انظر: تاريخ الطبري: ج ٤ ص ٢٢٠

فسأل عن خبره . فقل إن عاملا لعمر أمر رجلا أن ينزل في واد ينظر كم عمقه ، فقال الرجل . إني أخاف ، فأجبره العامل على النزول ، فلما أوشك أن يموت من جراه نزوله صاح : يا عمراه .. يا عمراه . فبعث عمر إلى الوالى : أما لولا أنى أخاف الله أن تكون سنة بعدى لضربت عنقك ، ولكن لا تبرح حتى تؤدى دينه ، والله لا أوليك أبدا (١) . وبما لا شك فيه أن الذى منع عمر من القصاص من الوالى إنما هو يقينه من أنه لم يعمد إلى أن يقتل الرجل .

ولو أردنا أن نستقصى كل الوقائع التى عاقب فيها عمر ولائه على مخالقاتهم لاحتاج ذلك إلى حيز أكبر بكثير مما يحتمله المجال هنا . لكننا نكتفى بذكر أمثلة بارزة ، فبالإضافة إلى ما سبق تروى قصة تدل بوضوح على أن عمر كان محقاً حين قال إن الناس تستقيم أحوالهم إذا ما استقامت أحوال ولى الأمر فيهم ، فيصبحون حرياً على المنحرف ، وعينا لولى الأمر عليه . فيروى أن أبا المختار يزيد بن قيس بن يزيد الصعق قال شعرا حمل فيه على عمال عمر على الأهواز — وكان عددهم إثني عشر عاملا — حين رآهم يخالفون ميثاق عمر وشروطه ، ويتجهون إلى استغلال سلطانهم فى جمع المال . ولأن عمر لم يكن يأخذ بالظنة ، أو يخدع بالوشاية الكاذبة ، أو بمعسول القول — فإنه تحرى الأمر ، وشاطر المنحرفين أمواهم حتى أخذ نعلا وترك نعلا حين تيقن من صدق ما حدث به شعرا (٢) .

وأما عزل عمر لخالد بن الوليد ، ومشاطرته ماله ، فهى قصة طويلة تبدأ أسبابها من مأخذ أخذها عمر على خالد فى حياة الرسول ، وفى خلافة أبى بكر ، ثم فى خلافته وقد تناوَلها الدارسون على مر العصور بالدراسة والاستقصاء . وخلاصة القول فيها — كما قال الأستاذ عباس محمود العقاد —

(١) سيرة عمر لابن الجوزى ص ١٠٥

(٢) انظر تفصيل ذلك فى : فتوح البلدان ص ٥٤١ — ٥٤٣ .

إن عمر لو لم يصنع مع خالد ما صنعه بعد ما أخذه عليه ، فإنما يكون قد حاسبه عندئذ بميزان غير الذى حاسب به جميع القادة والولاة ، وأن المدهش الحق أن يقيه في الولاية والقيادة بعد ما أخذه عليه ، لأنه حينئذ يكون قد وزن بميزانين وكال بكيلين ^(١) ، ويكفي أن نقرر هذا في مجال التشريع ، ومحاسبة عمر لولائه على أساس شروطه وموآثيقه ، ولم تكن المآخذ التي أخذها عمر عليه مالية فحسب ^(٢) ، وقد كان عمر رجلاً عظيماً ، وكان خالد قائداً عظيماً ، وكل منهما قد جهد جهده في سبيل الله والإسلام ، ولا نزاع في أن من حق عمر أن يعزل أو يعاقب من يرى منه خروجاً على شروط الولاية عنده ، مهما يكن هذا الرجل ، لأن الحق عنده — كما سبق — كان فوق الرجال وقبل الرجال .

وفياً يتصل بالعقوبات المالية التي أوقعها عمر ببعض ولاته ، يرى بعض الفقهاء المسلمين أن من الغريب الذي لا يلائم قواعد الشرع أخذ جزء من المال كعقاب على خطأ أو جريمة . وعلى هذا يفسر الشاطبي عمل عمر حين شاطر بعض ولاته ما لهم بأنه (لم يبتدع العقاب بأخذ المال على خلاف المألوف من الشرع ، وإنما ذلك لعلم عمر باختلاط ماله بالمال المستفاد من الولاية ، وإحاطته بتوسعته ، فلعله ضمن المال ، فرأى شطر ماله من فوائد الولاية ، فيكون استرجاعاً للحق لا عقوبة في المال ، لأن هذا من الغريب الذي لا يلائم قواعد الشرع ^(٣)) .

ونوافق الشاطبي على أن هذا العمل كان محاولة لاسترجاع الحق بقدر المستطاع ، لأنه يتعذر إلى حد كبير الفصل الدقيق بين الأموال التي جمعها

(١) عبقرية عمر : ص ٢٦٦

(٢) من المراجع التي يراجع إليها في تفصيل ذلك : تاريخ الطبري ج ٣ ص ٤٣٦ وما بعدها و ج ٤ ص ٦٧ وما بعدها ، وشرح نهج البلاغة : ج ١ ص ١٧٩ وما بعدها ومن لدراسات المعاصرة : عبقرية عمر للعقاد ص ٢٦٥ — ٢٨٤

(٣) الاهتصاص : ج ٢ ص ٢٩٩ .

الوالى عن طريق ادخار جزء من عطائه المشروع ، والأموال التى جمعها مستغلا سلطاته . وإذا زاد ما يصادره عمر فى بيت المال عما جمعه الوالى عن طريق المخالفة فإن مسؤولية ذلك تقع على الوالى نفسه ، لإدخاله مثل هذا المال على عطائه المشروع .

هذا ما نوافق الشاطبى عليه ، لكننا نعتقد أيضاً أن العقوبات المالية على بعض الجرائم والمخالفات بما جاء به التشريع الإسلامى فيما يتصل بالعيات وأنواعها المتعددة ^(١) وقد عاقب عمر عقوبة مالية حين أضعف ثمن الناقة التى سرقها غلمان حاطب بن أبى بلتعة . وصحيح أن الروايات لا تنص على أن الرسول صادر مال ابن اللثبية عامله ، إلا أن النهى الشديد منه صلى الله عليه وسلم عن استغلال الوالى لولايته فى جمع المال — يسوغ ما استحدثه عمر من تشريع مصادرة ، أو مشاطرة أموال بعض ولاته ، حين يثبت أنهم استغلوا ولايتهم فى جمعها . وكان عمر فى هذا مبتغياً مصلحة الناس واستقامة أمورهم وأمور ولايتهم ، كما كان متبعاً لأهداف التشريع الإسلامى ومقرراته وما تدل عليه مجموع نصوصه العامة والخاصة .

(١) اختلف الفقهاء بعد عصر الصحابة فى مشروعية التعزير بأخذ المال ، فمنهم من يراه مشروهاً ، ويسدل بما فعله عمر ، ومنهم من يمنعه خوف ظلم السلطان للناس بمصادرة أموالهم دون وجه حق . انظر تفصيل ذلك فى كتاب :
التعزير فى الشريعة الإسلامية : للدكتور عبد العزيز هامر ٢٣١ — ٢٣٤ ، ومراجعته .

١٠ - استحداث نظم إدارية ومنشآت ووظائف

بعد أن يروى الشاطبي ما يدل على تغير أحوال العمران بتغير الزمان والمكان والظروف ، وبعد أن يسوق من خلافة عمر ما يدل على ذلك يقول إن هذا يدل (على أن أحوال الأئمة وولاة الأمور تختلف باختلاف الأمصار والقرون والأحوال ، فكذلك يحتاج إلى تحديد زخارف وسياسات لم تكن قديمة ، وربما وجبت في بعض الأحوال (١)) .

ولا يعني هنا استقصاء المنشآت والوظائف التي اقتضت ظروف اتساع الدولة الإسلامية في عهد عمر استحداثها ، بقدر ما يعنيها الأساس التشريعي الذي بنيت عليه . والذي لا شك فيه أنه يجب على المسلمين - في عصورهم المختلفة - الاستفادة من كل ما يتيسر لهم اكتشافه ، أو الاطلاع عليه ، مما ييسر لهم ظروف الحياة وأساليبها ، على النحو الذي سبق في الأساس التشريعي لإنشاء ديوان الأموال . ولا يوجد في النصوص الدينية الخاصة أو العامة - ما يحول دون ذلك . بل ربما كان ذلك هدفا من الأهداف الرئيسية التي ابتغيت من وراء الدعوة الملحة إلى العلم والنظر والتجربة ، مما جاءت به النصوص التشريعية الإسلامية في القرآن الكريم والسنة الصحيحة في كثرة تغنيها عن الاستقصاء أو التمثيل .

وإذا كان عمر بن الخطاب مثلاً لأزهى فترة طبق فيها التشريع الإسلامي بعد عصر الرسالة - فإنه يعتبر أيضاً - كما قال الأستاذ سيد أمير على - المؤسس الحقيقي للإدارة السياسية في الإسلام . وقد قسم البلاد المفتوحة إلى إمارات وولايات ، أبقى فيها النظم الإدارية ودواوين القضاء ، والإحصاء ، والمحاسبة ، والبريد بلغات أهل البلاد المفتوحة . وأقر موظفيها

ذوى الخبرة على أعمالهم وفي بلادهم ، واستفاد من كل هذه النظم الفارسية أو الرومية الأصل في الجزيرة العربية نفسها ، حيث قسمها إلى خمس ولايات عيّن لكل منها والياً يصلى بالمسلمين ، ويلقى خطبة الجمعة التي كانت غالباً (بياناً سياسياً) .

واعتبر الأهواز والبحرين ولاية ، وسجستان ومكران وكرمان ولاية ، وكلا من طبرستان وخراسان ولاية مستقلة ، وولى ثلاثة أمراء على جنوبي فارس ، وأميرين على العراق ، أحدهما في البصرة والآخر في الكوفة . وقسم الشام إلى ولايات شمالية مقر واليها حمص ، وجنوبية مقر واليها دمشق ، وجعل فلسطين ولاية مستقلة . وأسس في إفريقيا ثلاث إمارات : الأولى في مصر العليا ، والثانية في مصر السفلى ، والثالثة فيما وراء صحراء ليبيا . وتم مسح الأرض ، وتنظيم المواصلات ، وإقامة شبكة من الترع والمصارف ، ونظمت حركة الري . . . إلى آخر ما تطلبت حركته تحسين نظم المعيشة في البلاد المفتوحة (١) .

وتبعاً لإقرار الأمور التنظيمية في البلاد المفتوحة على ما هي عليه ، فقد ظل ديوان الشام بالرومية حتى ولى عبد الملك بن مروان . فأمر بتعريبه سنة ٨١ هـ (٢) . وظل ديوان العراق بالفارسية حتى ولى الحجاج العراق فأمر بتعريبه (٣) . وظل ديوان مصر بالقبطية إلى ما بعد خلافة عمر . ولم يفرق المسلمون في استيفاء ذوى الخبرة في البلاد المفتوحة بين أهل البلاد الأصليين والبيزنطيين أو الفارسيين (٤) . أما ديوان جزيرة العرب فقد كان بالعربية .

(١) انظر : مختصر تاريخ العرب للسيد أمير علي : ص ٥٣ ، ٥٤ وانظر في تفصيل هذه التنظيمات : تاريخ الطبرى : ج ٣ ، ج ٤ ، وفتوح البلدان للبلاذرى ، والأحكام السلطانية للماوردي ، والوزراء والسكرتار للجهمياري ، ونهاية الأرب للنويري ، وصبح الأعشى للقلقشندي ، والمعارف لابن قتيبة .

(٢) فتوح البلدان : ص ٢٧١

(٣) المرجع السابق : ص ٤٢١ ، ٤٢٢

(٤) انظر : أهل الذمة في الاسلام : للدكتور تروتون ص ٢٠ من الترجمة العربية

وقد أضاف عمر إلى التنظيمات التي أقرها في البلاد المفتوحة ، وظائف أخرى تطلبها وجود المسلمين بها . مثل وظيفة إمام الصلاة ، والقضاء ، وغيرهما من أمور الدين . ومن الوظائف المستحدثة لتنظيم أمور العمران : وظيفة (العامل على أرض الحمى ^(١)) . وروى الطبري أن عمر كان قد اتخذ في كل مصر على قدره خبرولا من فضول أموال المسلمين عدة ليكون إن كان ، وكان عامله عليها في السكوفة سلمان بن ربيعة الباهلي ويعاونه بعض أهل السكوفة ، وكان عامله عليها في البصرة جزء بن معاوية . وهكذا في كل مصر ^(٢) .

ومنها وظيفة (العاشر) آخذ عشور التجارة ^(٣) .
ومنها وظيفة (عامل الخراج) في كل بلد ^(٤) .
ومنها وظيفة (خازن بيت المال) ^(٥) .
ومنها وظيفة (المصدق ^(٦)) الذي يعد على الناس ، ويراجع ما يملكونه ، ليحقق من صحته وصدقهم عند جمع الزكاة .
ومنها وظيفة (عامل عمر ورسوله إلى الولاة) وقد اشتهر بهذا العمل في عهد عمر محمد بن مسلمة كما مر .
ومن أطراف الوظائف التي استحدثت في خلافة عمر وظيفة (العامل على البحر) ويبدو أن مهمته كانت مراقبة شواطئه ، والصيد فيه ، وما يتصل بذلك ^(٧) .

(١) انظر : حديثه لهنى حين استعماله على حمى الربيعة في الباب الثاني . القسم الأول الأرض الحمى .

(٢) تاريخ الطبري : ج ٤ ص ٥١ ، ٥٢ .

(٣) انظر : ضريبة عشور التجارة في هذا الباب .

(٤) انظر : الأموال : ص ٤٢٢ .

(٥) انظر : قصة اليهودي الذي فرض له عمر ولأمثاله من البطاء .

(٦) انظر : موطأ مالك : ج ١ ص ٩٥ ، ٩٦ .

(٧) انظر الخراج لأبي يوسف : ص ٣٩ ، ٤٠ .

ومنها وظيفة (صاحب الأقباض) الذي كان يصحب الجيوش الإسلامية، ويقبض المغانم، ويسجلها^(١).

ومنها وظيفة (واعظ الجيش) وكان من القراء، يقوى الروح المعنوية بقراءة آيات الجهاد وما يتصل بها^(٢).

ومن التنظيمات الداخلية للجيوش الإسلامية منصب (قائد مائة) الذي كان يرأس مائة مقاتل، ويبلغهم —م أوامر قائد الجيش—. وقد أمر عمر قواد جيوشه ألا يولوا أحداً من رؤساء أهل الردة في زمان أبي بكر هذا المنصب^(٣) بالرغم من رجوعهم إلى الإسلام بعد هزيمة المرتدين، تحوطاً. ومن المنشآت التي استحدثت في خلافة عمر (دار السجن). وينقل ابن فرحون عن ابن القيم أن المقصود التشريعي من الحبس إنما هو (تعويق الشخص ومنعه من التصرف بنفسه حيث شاء)، ومتى تحقق هذا التعويق بأية وسيلة فقد تحقق المقصود الشرعي، ويروى تبعاً لذلك عن سنن أبي داود وابن ماجه عن الهرماس بن حبيب عن أبيه عن جده قال أتيت النبي صلى الله عليه وسلم بغريم لي فقال لي: الزمه ثم مر به آخر النهار فقال: ما فعل أسيرك يا أبا بني تميم؟ وهكذا كان الحبس في زمن الرسول وخلافة أبي بكر، ولم يكن لأحدهما دار معدة لحبس الخصوم. (فلما انتشرت الرعية في زمن عمر ابتاع بمكة داراً وجعلها سجنًا يحبس فيه. وجاء أنه اشترى من صفوان ابن أمية داراً بأربعة آلاف درهم وجعلها حبساً^(٤)).

وأمر عمر باتخاذ (دار للضفيان) المغتربين القادمين من الآفاق^(٥).

(١) انظر: تاريخ الطبري: ج ٤، ١٨، ٢٩

(٢) المرجع السابق: ج ٣ ص ٥٣٦.

(٣) تاريخ الطبري: ج ٣ ص ٥٥٧ وج ٤ ص ٢٥

(٤) تبصرة الحكام لابن فرحون: ج ٢ ص ٢٢٥، وانظر: أحكام القرآن للجصاص:

ج ٣ ص ٢٨٢. وتفسير القرطبي: ج ١٢ ص ٣٣

(٥) فتوح البلدان: ص ٣٩١

واتخذ عمر (دار الدقيق) ، فجعل فيها الدقيق والسويق والتمر والزبيب وما يحتاج إليه ، يعين به المنقطع والضيف ، ووضع في طريق المسافرين ما بين مكة والمدينة ما يصلح من ينقطع به ، ويحمل من ماء إلى ماء ^(١) .

وقد كانت هذه التنظيمات التي استحدثها عمر في بلدان الدولة الإسلامية من السكينة والتعدد بحيث حملت بعض الدارسين على أن ينسبوا له — عن طريق السهو في أغلب الظن — من الأمور ما لم يصح عندنا تاريخياً نسبتها إليه كضرب النقود. ومن المؤكد أن أول من ضرب النقود في الإسلام هو عبد الملك بن مروان سنة ٥٧٤ هـ ^(٢) أو ما حولها . كما نسب إلى عمر أنه أمر أبا الأسود الدؤلي بوضع النحو ^(٣) . وقد قال القفطي : (الجمهور من أهل الرواية على أن أول من وضع النحو على بن أبي طالب) وروى أن ذلك (هو الأشهر من أمر ابتداء النحو ^(٤)) .

(١) نظر : الطبقات الكبير . ج ٣ ص ٢٠٣ .

(٢) انظر : فتوح البلدان ص ٦٥٥ ، ٦٥٦ ، والحراج والنظم المالية للدكتور محمد ضياء الدين الرئيس : ص ٢١٠ ومراجعته .

(٣) انظر مثلاً : الاعتصام للشاطبي : ج ١ ص ٢٦٢

(٤) إنباء الرواة على أنباء النجاة . ج ١ ص ٤ ، وانظر : وفیات الأعيان : ج ١ ص ٢٤٠

١١ - السياسة ونظام الحكم

لا نجد في نصوص التشريع الإسلامى صورة مفصلة لكيفية نظام الحكم، من حيث النظام النيابى، والانتخاب المباشر لرئيس الدولة، أو انتخابه من قبل هيئة منتخبة بدورها، والعلاقة بين الوزارة ذات السلطة التنفيذية والمجالس النيابية والشعبية، والازدواج أو التوحيد فى منصبى رئيس الدولة ورئيس الوزارة، وسحب الثقة من الوزارة.. وغير ذلك من التفاصيل والجزئيات التى عرفتها النظم المختلفة.

وقد اقتضت ضرورات التطور البشرى، واختلاف الظروف الاجتماعية باختلاف العصور ألا ينزل التشريع الإسلامى بصورة تفصيلية موحدة لكيفية نظام الحكم، ووسائل اختيار الحكام ومثل الرقابة عليهم، لأن إلزام المسلمين فى هذا المجال بصورة موحدة تتقصى الجزئيات والتفاصيل، قد يلائم مجتمعا أو مجتمعين. لكنه قطعاً لا يلائم كل المجتمعات البشرية على مر العصور، لأن لكل مجتمع ظروفه وإمكاناته الخاصة فى داخل المرحلة التطورية التى يمر بها. والصورة التفصيلية التى تلائم مجموعة من الناس لا تلائم كل المجموعات البشرية.

وإذا أتينا مثلاً إلى فكرة اختيار رئيس الدولة فإننا نتساءل: أيهما أضمن لحسن الاختيار، الانتخاب المباشر من جميع أفراد الدولة البالغين، أم انتخاب مجموعة مستنيرة من بين الناس يضع فيها الشعب ثقته وينبئها عن نفسه فى هذا الاختيار؟ وما لا شك فيه أن الإجابة عن هذا السؤال تكمن فى طبيعة الجماهير التى تريد اختيار رئيسها، وفى درجة ثقافتها، ووعيتها بالمصالح العامة، والتيارات التى تسرى بينها. فإذا كانت الجماهير على درجة كافية من الوعى السياسى والاجتماعى يجعلها تطرح جانب المصالح الفردية، أو الارتباطات

العاطفية ، أو إغراء المال — فإن الطريقة الأولى تلائم مثل هذه الظروف . أما إذا كانت الجماهير على درجة قليلة من الوعي والاستنارة وتقدير المصلحة العامة ، مما يجعلها خاضعة لإغراء المال . أو التعصب الإقليمي ، أو مجرد ما يراه كل منهم مصلحة فردية له — فإن اختيارها لهيئة مستنيرة من أكثر أفرادها وعياً ، وثقافة ، ونزاهة ، تقوم باختيار رئيس الدولة — يكون أصلاً وأخيراً ضمن لحسن الاختيار .

وإذا وجد مجتمعان إسلاميان في وقت واحد ، أو وقتين مختلفين ، واختلفا إلى أقصى حد من حيث درجة الوعي والبصر بالمصلحة العامة — وقد حدث ذلك مراراً — فبأى طريقة كان ينزل التشريع الإسلامي بتفصيل طريقة اختيار رئيس الدولة ؟ وهل يمكن حينئذ أن يكون هناك نظام مفصل يلائم كل هذه التناقضات بين المجتمعات البشرية ؟

وليست مسألة اختيار رئيس الدولة إلا واحدة من مسائل كثيرة يشملها نظام الحكم إذا تناولناه تفصيلاً . لكن ، هل أهملت النصوص هذا الموضوع أصلاً ؟ لا يتصور هذا بداهة في مسألة من أخطر وأهم ما في حياة الناس ، إن لم تكن أهمها جميعاً ، لأن صلاح الناس — أو فسادهم — يتوقف إلى أقصى حد على تفصيلات النظام الذي به يحكمون . ومن هنا كانت الطريقة التي عالج بها التشريع الإسلامي هذا الأمر تجمع بين المرونة والخلود الزمني والصلاحية لكل مجتمع في كل زمان ومكان ، كما أنها تفسح المجال للعقل البشري ليبذل جهده في تعرف ما يلائم مجتمعه من التفصيلات والوسائل الجزئية ، التي تتغير بتغير ظروفه . وهكذا نزل التشريع الإسلامي في مجال نظام الحكم بمقررات وأسس ومبادئ شاملة تلزم المسلمين ابتداءً باتباعها ، ثم إن عليهم بعد ذلك أن يجتهدوا في التعرف على ما يلائم مجتمعاتهم من تفصيلات لا تخالف هذه المبادئ والأسس العامة ، ولا تخرج على ما قرره ابتداءً . وهذه المبادئ العامة من الشمول بحيث لا تتعارض مع الظروف الخاصة لأي (م ٢٦ — منهج عمر بن الخطاب)

مجتمع بشري . ونستطيع أن نوجزها فيما يلي :

أولاً : تطبيق أحكام التشريع الإسلامى فى مجالات الحياة المختلفة ، بما يحقق مصالح الناس العامة . وعدم الخروج عن أحكام الله إلى حكم غيره كائنات من كان .

ثانياً : إلغاء حكم الفرد أو الجماعة الخاصة ، والأخذ بمبدأ الشورى بين الناس . وما لا شك فيه أن نظام الملكية الوراثية يتعارض مع هذا المبدأ ، لأنه لا يتيح للناس فيه أن يختاروا - عن اقتناع حر ومشورة - حاكمهم ، إذ أن الملك يفرض عليهم بحكم قرابته لسلفه .

ثالثاً : الالتزام بالعدل المطلق بين الناس ، التزاماً لا يحول دونه العداء الشخصى . أو المحبة والود .

رابعاً : الالتزام بمبدأ المساواة الكاملة بين الناس . لا فرق بينهم على أساس الجنس أو اللون ، أو القرابة ، أو الوضع الاجتماعى ، أو غير ذلك مما يميز الناس فيه .

خامساً : الالتزام بمبدأ المسؤولية الفردية والجماعية ، كل فيما يراه من أمور الناس .

سادساً : طاعة أولى الأمر المختارين وعدم الخروج عليهم ، إذا التزموا بالمبادئ السابقة .

سابعاً : وجوب سحب الثقة منهم إذا خرجوا عن هذه المبادئ ، لأنه لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق . فإذا التزم الناس بهذه المبادئ العامة فإن لهم - أو عليهم - أن يجتهدوا فى استخلاص وسائل تحقيقها بالنظر إلى ظروف مجتمعهم ولهم أن يطوروا هذه الوسائل على ضوء تجاربهم الخاصة ، وتجارب غيرهم من الناس .

وعلى أساس هذا نريد أن ننظر إلى ما يتصل بعمر بن الخطاب فى هذا المجال . وقد انحصر ذلك فى ثلاثة مواقف ، هى بترتيبها الزمنى :

أولاً : موقفه من استخلاف أبي بكر بعد وفاة الرسول .

وقد كان موقف الرسول من أمر حكم المسلمين بعده ، امتداداً لموقف التشريع الإسلامي في هذا الأمر ، حيث لم يحدد شخص من خلفه ، أو طريقة الاستخلاف ، وهو أمر تجمع عليه الروايات الصحيحة ^(١) . قال ابن أبي الحديد : (اتفق شيوخنا كافة — رحمهم الله — المتقدمون منهم والمتأخرون ، البصريون والبغداديون ، على أن بيعة أبي بكر الصديق بيعة صحيحة شرعية ، وأنها لم تكن عن نص ، وإنما كانت بالاختيار ، الذي ثبت بالإجماع — وبغير الإجماع — كونه طريقاً إلى الإمامة ^(٢) . ويعلل أستاذنا الدكتور محمد ضياء الدين الرئيس بحق لتوقف الرسول عن تحديد خليفة له ؛ أو طريقة الاستخلاف بأن هذا كان حكمة تشريعية مقصودة ، أريد بها أن يترك للجماعة الإسلامية أن تشكل نظمها وأوضاعها بحسب مصالحها المتجددة . وهذا — في حد ذاته — اعتراف بما يطلق عليه اسم (إرادة الأمة) . ويرفض الدكتور الرئيس بناء على هذا أن يكون للرسول قد ترك ذلك لمرضه وعدم قدرته ، أو لجرد الترك ، أو لمتابعة التقاليد العربية إلى غير ذلك بما يزعمه بعض المستشرقين ^(٣) .

وما بنى عليه المستشرقون بعض أقوالهم ما ذكرته المصادر العربية عن

(١) انظر مثلاً حديث أبي بكر قبيل موته : وددت لو أني كنت سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم : لمن هذا الأمر ؟ فلا ينزعه أحد (تاريخ الطبري : ج ٢ ص ٤٣١) ، وحديث عمر قبيل موته : إن استخلف فقد استخلف من هو خير مني — يعني أبا بكر — وإن أترك فقد ترك من هو خير مني — يعني الرسول — (تاريخ الطبري : ج ٤ ص ٢٢٨) وحديث العباس لابي بن أبي طالب بعد وفاة عمر بن الخطاب : أشرت عليك بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تسأله فيمن هذا الأمر فأبيت (تاريخ الطبري : ج ٤ ص ٢٣٩) . وكيف يتصور أن يكون الرسول قد عهد إلى أحد من صحابته ، ثم يختلفون من بعده على هذا الأمر ؟

(١) شرح نهج البلاغة : ج ١ ص ٧ .

(٢) النظرات السياسية الإسلامية : ص ٢٢ .

ابن عباس من أنه : لما اشتد بالنبي مرضه قال : إيتوني بكتاب أكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعده فقال عمر : إن النبي صلى الله عليه وسلم غلبه الوجع ، وعندنا كتاب الله حسبنا . فاختلفوا وكثر اللغط ، فقال الرسول : قوموا عني . ولا ينبغي عندى التنازع . فخرج ابن عباس يقول : إن الرزية كل الرزية ما حال بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين كتابه (١) .

وإذا سلمنا بصحة هذه الرواية ، وأن الرسول كان يقصد الاستخلاف ونظام الحكم — فهمى فى نهاية الأمر دليل على أن الرسول لم يسم أحداً ، ولم يعين نظاماً معيناً حتى توفى كما يقول ابن خلدون (٢) . ولو استمر الرسول على رأيه فى كتابة الوصية لما منعه كفة عمر ، ولا لغظم . وإلى جانب ذلك هناك احتمال ألا يكون الرسول قد قصد الاستخلاف بما أراد أن يكتبه ، كما يفهم من رواية أخرى لعلى بن أبى طالب . فقد روى ابن سعد عنه أن الرسول لما ثقل قال : يا على ، ائتني بطبق أكتب فيه ما لا تضل أمتى بعدى . قال على : فخشيت أن تسبقني نفسه فقلت : إني أحفظ ذراعاً من الصحيفة — فكان رأسه بين ذراعى وعضدى — فجعل يوصى بالصلاة والزكاة وما ملكك أيمانكم حتى فاضت نفسه ، وأمر بشهادة أن لا إله إلا الله . وأن محمداً عبده ورسوله ، من شهد بهما حرم على النار (٣) .

وبالرغم من منزلة أبى بكر فى نفس الرسول ونفوس المسلمين ، وبالرغم من تعيين النبي له بامامة الصلاة وإلحاقه فى ذلك فى مرض موته — فإن هذا لا يعتبر ترشيحاً له لخلافة المسلمين ، أو إلزاماً لهم به (٤) .

(١) انظر : الطبقات الكبير : ج ٢ ص ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٨ وتاريخ الطبرى : ج ٣ ص ١٩٢ ، ١٩٣ ، والكمال لابن الأثير : ج ٢ ص ١٥٤ ، وكل الروايات فيها عن ابن عباس .
(٢) المقدمة : ص ٢١٢ .

(٣) الطبقات الكبير : ج ٢ ص ٣٦ ، وانظر : تاريخ الطبرى : ج ٣ ص ١٩٨ .

(٤) انظر : الديمقراطية فى الإسلام : للأستاذ عباس محمود العقاد : ص ٧٥ .

ومن ثم فإن أبا بكر لم يصبح خليفة إلا بعد مبايعة الناس له ، بعد خلاف طويل وقد كان لعمر في ذلك دور هام ، ببجلته لنا المصادر التاريخية على لسان عمر نفسه ، ومن وجهة نظره الخاصة ، ويعيننا أن نقوم هذا الدور الهام بالنظر إلى المبادئ العامة السابقة .

روى أن عبد الله بن عباس كان ينتظر عبد الرحمن بن عوف في منزله بمنى ، وكان عبد الرحمن عند عمر بن الخطاب في آخر حجة لعمر ، فلما رجع من عنده قال لابن عباس : لو رأيت رجلاً أتى أمير المؤمنين فقال له : هل لك في فلان ؟ يقول : والله لو قد مات عمر بن الخطاب لقد بايعت فلاناً . والله ما كانت بيعة أبي بكر إلا فلتة فتمت . فغضب عمر فقال : إني إن شاء الله قائم العشية في الناس ، فحذروهم هؤلاء الذين يغصبونهم أمرهم . قال عبد الرحمن بن عوف : فقلت : يا أمير المؤمنين ، لا تفعل ، فإن الموسم يجمع رعاك الناس وغوغائهم ، وأنهم هم الذين يغلبون على قربك حين تقوم في الناس . وإني أخشى أن تقوم فتقول مقالة يطير بها أولئك عنك كل مطير^(١) ، ولا يعوها ، ولا يضعوها على مواضعها . فأمر حتى تقدم المدينة فإنها دار السنة ، وتخلص بأهل الفقه وأشراف الناس . فتقول ما قلت بالمدينة متممكتا ، فيعي أهل الفقه مقالتك ، ويضعوها على مواضعها .

فقال عمر : أما والله إن شاء الله لأقومن بذلك أول مقام أقومه بالمدينة فلما قدم المدينة ، وجاء يوم الجمعة وجلس عمر على المنبر قال : أما بعد ، فإني قائل لكم اليوم مقالة قد قدر لي أن أقولها ، ولا أدري لعلم بين يدي أجلى . فمن عقلها ورعاها فلما أخذ بها حيث انتهت به راحلته . ومن خشى ألا يعيها فلا يحل لأحد أن يكذب علي . ثم تسلم في أمور مختلفة وقال : ثم إنه بلغني أن فلاناً قال : والله لو قد مات عمر بن الخطاب لقد بايعت فلاناً . فلا يغرن امرأ أن يقول : إن بيعة أبا بكر كانت فلتة فتمت — وأنها

(١) أى يقولونها عنك إلى الآفاق والأمصار والبلدان .

قد كانت كذلك . إلا أن الله قد وفق شرها . وليس فيكم من تنقطع الأعناق إليه مثل أبي بكر — فن بايع رجلا من غير مشورة المسلمين ، فإنه لا بيعة له ولا للذي بايعه تغرة أن يقتلا . وأخذ عمر يشرح الظروف الخاصة لبيعة أبي بكر فقال : « فإنه كان من خبرنا حين توفي الله نبيه صلى الله عليه وسلم أن الأنصار خالفونا فاجتمعوا بأشرافهم في سقيفة بني ساعدة . وتختلف عنا علي بن أبي طالب والزبير بن العوام ومن معهما ، واجتمع المهاجرون إلى أبي بكر ، فقلت له انطلق بنا إلى إخواننا هؤلاء من الأنصار . فانطلقنا نؤمهم ، حتى لقينا منهم رجلا صالحا فذكر لنا ما تمألا عليه القوم ، وقالوا : أين تريدان يا معشر المهاجرين ؟ قلنا : نريد إخواننا من الأنصار . قالوا : فلا عليكم ألا تقر بهم يا معشر المهاجرين ، اقضوا أمركم . قلت والله لتأتينهم . فانطلقنا حتى أتيناهم في سقيفة بني ساعدة — فإذا بين ظهرانيهم رجل مزمل (١) — فقلت من هذا ؟ فقالوا : سعد بن عباد . فقلت : ماله ؟ فقالوا : وجع . فلما جلسنا نشهد خطيبهم فأتى على الله بما هو أهله ، ثم قال أما بعد ، فنحن أنصار الله وكشيبة الإسلام . وأنتم يا معشر المهاجرين رهط منا . وقد دفت (٢) دافة من قومكم ، وإذا هم يريدون أن يحتازونا من أصلنا . ويغصبونا الأمر !

فلما سكوت أردت أن أنكلم — وقد زورت (٣) في نفسي مقالة قد أعجبتني أريد أن أقدمها بين يدي أبي بكر ، وكنت أدارى منه بعض الحد (٤) فقال أبو بكر : على رسلك يا عمر . فكرهت أن أغضبه فتكلم — وهو كان أعلم مني وأوفر — فوالله ما ترك من كلمة أعجبتني من تزويري إلا قالها في

(١) يعني ملفف بثيابه .

(٢) قدمت جماعة .

(٣) أي أهددت وحسنت .

(٤) يريد أنه كان في أخلاق أبي بكر فتدثت بعض الحدة ، فكان عمر يريد أن يحول بينه وبين هذه الحدة في هذا الموقف .

بديته ، أو مثلها ، أو أفضل ، حتى سكت . . قال : أما ما ذكرتم فيكم من فضل فأتتم له أهل . ولن تعرف العرب هذا الأمر إلا لهذا الحى من قریش هم أوسط العرب نسباً وداراً . وقد رضيت لكم أحد هذين الرجلين — وأخذ بيدى ويد أبى عبيدة بن الجراح وهو جالس بيننا — ولم أكره شيئاً مما قال غيرها ، كان والله أن أقدم فتضرب عنقى لا يقرّبنى ذلك إلى لئيم ، أحب إلى من أتأمر على قوم فيهم أبو بكر ، فقال قائل من الأنصار : أنا جذيلها (١) المحكك ، وعذيقها (٢) المرجب ، منا أمير ومنكم أمير يامعشر قریش فكثرت اللغظ . وارتفعت الأصوات حتى تخوفت الاختلاف فقلت : أبسط يدك يا أبا بكر . فبسط يده ، فبايعته ، ثم بايعه المهاجرون ، ثم بايعه الأنصار .

ثم إنه لما بويع أبو بكر فى السقيفة من كبار القوم ، وجاء الغد ، جلس أبو بكر على المنبر . فقام عمر فتكلم قبل أبى بكر فحمد الله وأثنى عليه بما هو أهله ، ثم قال : دأبها الناس إني قد قلت لكم بالأمس مقالة ما كانت ، وما وجدتها فى كتاب الله ولا كانت عهداً عهدته إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم . ولكننى قد كنت أرى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سيدبر أمرنا . يكون آخرنا . وأن الله قد أبقي فيكم كتابه الذى به هدى رسوله صلى الله عليه وسلم ، فإن اعتصمتم به هداكم الله لما كان هداه له . وإن الله قد جمع أمركم على خيركم ، صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم ثانى اثنين إذ هما فى الغار ، فقوموا فبايعوه ، فبايع الناس أبا بكر بيعة العامة بعد بيعة السقيفة (٣) .

(١) الجذيل : العود الذى ينصب للابل الجرى لتحتك به . أى أنا ممن يستشلى برأيه لما تستشلى الإبل الجرى بالاحتكاك بالعود .

(٢) العذيق : النخلة ، تصغير تعظيم . المرجب : من الترجيب وهو أن تعتمد النخلة السكرية ببناء من حجر أو خشب إذا خيف عليها لطولها وكثرة حملها أن تقطع .

(٣) القصة الكاملة فى سيرة ابن هشام : ج ٤ ص ٣٣٦ — ٣٤٠ ومسنند أحمد بن حنبل ج ١ ص ٣٥٣ ، ٣٢٧ ، وتاريخ الطبرى : ج ٣ ص ٢٠٣ — ٢٠٦ .

هذه ظروف استخلاف أبي بكر، ودور عمر فيه ، وقد آثرنا أن نسجلها بشيء من التفصيل لورودها على لسان عمر نفسه ، واشتغالها على وجهة نظره السكاملة وبهمنا الآن أن نقف عند عدة عبارات وردت في كلامه . وهى قوله أنه سيحذر الناس من (هؤلاء الذين يغصبونهم أمرهم) ، ويعنى بهم هؤلاء النفر الذين يريدون أن يستأثروا من دين الناس جميعاً بمبايعة أحد من الناس ، كما بدأ عمر بمبايعة أبي بكر . وقوله (فمن بايع رجلاً من غير مشورة من المسلمين فإنه لا بيعه له هو ولا الذى بايعه) . وقوله عن ابتدائه بمبايعة أبي بكر إنه (لم يجد لها فى كتاب الله ، ولا كانت عهداً عهداً إليها رسول الله) .

وهذه العبارات تدل بوضوح على أن عمر كان يعلم يقيناً أن اختيار واحد من الناس لزعامتهم ، إنما هو حق لهم جميعاً ، ليس لأحد منهم أن يخص نفسه أو غيره به من غير مشورة منهم . وأن من يقدم على ذلك فلا بيعه له هو أو صاحبه . أما تصدى عمر لبيعة أبي بكر فى السقيفة ، فقد شرح الظروف الخاصة التى اقتضت أن يبدأ بترشيحه خوف الفتنة ، واختلاف الناس اختلافاً كبيراً تظهر فيه العصبية القلبية بوضوح ، كما بدت بوادره فى كلام بعض الأنصار . على أن هذا الترشيح من عمر لم يعقد الخلافة لأبي بكر ، بالرغم من منزلته عنه الرسول ، وتقديمه لإمامة المسلمين فى الصلاة . وإنما كان مجرد ترشيح يعرض على الناس ليقبلوه أو يرفضوه . ولم تنعقد خلافة أبي بكر فى الحقيقة إلا بمبايعة أولى الراى من المهاجرين والأنصار له فى السقيفة أولاً ، ثم بمبايعة باقى الناس له فى المسجد فى اليوم الثانى . ولو رفض الناس — أو معظمهم — ترشيح عمر لأبي بكر لما انعقدت بيعة عمر له . وقد كان عمر حريصاً على أن يبين صراحة — وقبيل البيعة العامة لأبي بكر — أن ترشيحه له ليس أمراً منصوباً عليه فى الكتاب ، أو أوصاه الرسول به . وإنما هو أمر له أسبابه الموضوعية

من تاريخ أبي بكر وسوابقه التي تحدث عنها ، وأسبابه المعاصرة من قطع الفتنة وابتغاء جمع كلمة الناس على رجل يرضونه جميعا .

فعمر كان يرى إذن — تبعاً للتشريع الإسلامى — أن اختيار ولى الأمر إنما هو حق للناس — أو للأمة — ليس لأحد أن يستأثر به دونهم ، وإنما طريقته الشورى العامة ، ولهذا كان حريصاً على أن يشرح الظروف الخاصة التي رشح فيها أبا بكر ، على أن هذا الترشيح لم يسلب الأمة حقها ، فقد كان لها من قبل ومن بعد حق الإجازة أو الرفض ، وقد أجازت هذا الترشيح وتنازلت على بيعته أبي بكر . وعندئذ أصبح أبو بكر خليفة .

وأما الكلمة التي وافق عمر على التعبير بها عن بيعته لأبي بكر وهي أنها (كانت فلتة فتمت) — فقد رأى أستاذنا الدكتور محمد ضياء الدين الرئيس — ونوافقه — أن عمر قصد بها : (أنها جاءت على غير تدبير ولا إحكام ، وليس معناها غلطة ، كما ذكر — خطأ — الأستاذ أحمد أمين ^(١)) . ويستدل الدكتور الرئيس على هذا المعنى بما ذكره ابن أبي الحديد ^(٢) ، وما نقله من الصحاح للجوهري تأييداً لذلك . ويختتم حديثه بقوله : (ولعمر الأستاذ أحمد أمين كيف تكون غلطة وقد كانت أعظم خيراً وأكبر بركة على حياة الإسلام والمسلمين ؟ وهل كان يمكن أن يكون هناك أمر أكثر منها توفيقاً ^(٣)) ؟

نريد أن نخلص من هذا كله إلى أن بيعته عمر لأبي بكر في السقيفة لم تكن محاولة لانتزاع حق الأمة في اختيار ولى الأمر . إنما كانت ترشيحاً قصد به سد الفتنة والنزاع والفرقة ، وقد كان للناس بعد ذلك الحق في قبوله

(١) انظر : ضحى الإسلام : ج ٣ ص ٤ .

(٢) انظر : شرح نهج البلاغة : ج ١ ص ١٢٣ .

(٣) النظريات الشيعية الإسلامية : ص ١٨٩ .

أر رفضه . وقد حمد عمر الله على أن مبادرته بهذه البيعة ، وتحويل الأنظار نحو أبي بكر — كانت سبباً في توحيد كلمة المسلمين . كما حمده على أنه وقاهم ما كان يمكن أن يترتب على هذه المبادرة من شر . والغاية التي استهدفها عمر من بيعته هي الغاية التي من أجلها قبل أبو بكر هذه المبادرة . يروى ابن هشام أن أبا بكر كان قد أوصى رافع بن أبي رافع ألا يتأمر على رجلين من المسلمين أبداً . فلما استخلف أبو بكر قدم عليه رافع فقال له : يا أبا بكر ، ألم تك نهيتني عن أن أتأمر على رجلين من المسلمين ؟ قال : بلى ، وأنا أنهاك الآن عن ذلك .

فقال رافع : فما حملك على أن تلي أمر الناس ؟ قال أبو بكر : لا أجد من ذلك بداً ، خشيت على أمة محمد صلى الله عليه وسلم الفرقة ^(١) .

ثانياً : موقف عمر من استخلاف أبي بكر له :

بعد مشورات ^(٢) أبي بكر للناس في ترشيح عمر بعده ، اقتصر موقف عمر من هذا الأمر فيه على قبوله هذا الترشيح . وقد صرح بسبب هذا القبول حين قال : لو علمت أن أحداً من الناس أقوى عليه ^(٣) مني ، لكانت أقدم فتضرب عنقي أحب إلي من أن أليه ^(٤) ، وما كان لعمر بن الخطاب أن يرفض تحمل أعباء المسؤولية الكبرى التي ألقيت إليه وهو يرى — بعد ترشيح أولى الرأي له — أنه أقدر الناس على حملها .

وقد روى أن أبا بكر قال لعمر حين أجمع أمره على استخلافه وترشيحه : يا عمر ، أبغضك مبغض وأحبك محب ، وقدما — قديما —

(١) سيرة ابن هشام : ج ٤ ص ٣٠١ .

(٢) انظر مثلاً : تاريخ الطبري : ج ٣ من ص ٤٨ .

(٣) يعني : الاستخلاف .

(٤) الطبقات الكبير : ج ٣ ص ١٩٧ ، وسيرة عمر لابن الجوزي : ص ٤٩ :

يبغض الخير ويحب الشر . فقال عمر : فلا حاجة لى فيها . قال أبو بكر : ولكن لها بك حاجة (١) .

وقد كان عمر بحق القوى الأمين الذى حمل الناس على الطريق ، كما قال عند قبوله بيعته الناس له ، بعد موت أبى بكر : إنما مثل العرب مثل جمل أنف (٢) اتبع فائده فلم ينظر فائده حيث يقوده . فأما أنا فو رب الكعبة لأحملهم على الطريق (٣) .

ثالثاً : موقف عمر من الشورى والاستخلاف حين طعن :

أسلفنا أن عمر كان يعلم يقيناً أن اختيار خليفة للناس حق لهم جميعاً ، ليس لأحد منهم كائناً من كان — أن يستأثر به دونهم . لكنه كان يعلم أيضاً أن هناك تيارات مختلفة وخفية تسود مجموعات منهم ، ويتركز كل منها حول شخصية من كبار الصحابة . ولم يكن عمر يريد أن يحمل مسؤولية الخلافة حياً وميتاً كما قال ، كما أنه لم يكن يريد لهذه الأمة — التى بذل أقصى جهده لتوحيدها — أن تتفرق وتختلف وتخوض بحار الضياع أو الدماء ، فماذا يفعل ؟

لقد مرت به فترة من الحيرة والقلق حين طعن وعلم أنه ميت لا محالة ، فلما قيل له : لو استخلفت ؟ قال : من استخلف ؟ لو كان أبو عبيدة بن الجراح حياً استخلفته ، فإن سألتى ربي قلت : سمعت نبيك يقول : إنه أمين هذه الأمة ، ولو كان سالم مولى أبى حذيفة حياً استخلفته ، فإن سألتى ربي قلت . سمعت نبيك يقول : إن سالماً شديد الحب لله . فقال له رجل أدلك عليه ، عبد الله بن عمر . قال عمر : قاتلك الله ، والله ما أردت الله بهذا ويحك ! كيف استخلف رجلاً عجز عن طلاق امرأته ؟ لا أرب لنا فى

(١) سيرة عمر : ص ٤٨ .

(٢) صعب القياد .

(٣) تاريخ الطبرى : ج ٣ ص ٤٣٣ و ج ٤ ص ٢٠١ .

أموركم . ما حمدتها لأرغب فيها لأحد من أهل بيتي . إن كان خيراً فقد أصبنا منه ، وإن كان شراً فشر عنا آل عمر ، بحسب آل عمر أن يحاسب منهم رجل واحد ، ويسأل عن أمر أمة محمد . أما لقد جهدت نفسي وحرمت أهلي ، وإن نجوت كفافاً لا وزر ولا أجر إني لسعيد . وانظر فإن استخلفت فقد استخلف من هو خير مني ، وإن أترك فقد ترك من هو خير مني . وإن يضيع الله دينه^(١) .

ثم إنه انتهى بعد طول تفكير إلى أن يختار من بينهم ستة رجال من الذين قال عنهم الرسول : إنهم من أهل الجنة وهم : عثمان بن عفان ، وعلى ابن أبي طالب ، وعبد الرحمن بن عوف ، وسعد بن أبي وقاص ، والزبير بن العوام ، وطلحة بن عبيد الله . فدعاهم وقال : إني نظرت فوجدتكم رؤساء الناس وقادتهم ، ولا يكون هذا الأمر إلا فيكم . وقد قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنكم راض . وإني لا أخاف الناس عليكم إن استقمتم ، ولكنني أخاف عليكم اختلافكم فيما بينكم ، فيختلف الناس . فانهضوا إلى حجرة عائشة — بإذن منها — فتشاوروا واختاروا رجلاً منكم . ثم قال : لا تدخلوا حجرة عائشة ، ولكن كونوا قريباً . ووضع رأسه وقد نزفه الدم^(٢) .

خاف عمر إذن إن ترك للناس الأمر دون استخلاف أو تدبير ، أن يستشري الخلاف بين التيارات الموجودة بينهم ، والتي كان يعلم أنها كانت في حالة كمون وركود طوال خلافته . فإذا وجدت فرصة فإنها تنشط وتصحو ، وهذا يؤدي إلى الفوضى والفتن . ومن ثم فإنه جمع هؤلاء النفر الذين هم رؤساء الناس والمرشحون للخلافة ، فأمرهم أن يتشاوروا لاختيار

(١) تاريخ الطبري : ج ٤ ص ٢٢٧ — ٢٢٨ .

(٢) تاريخ الطبري : ج ٤ ص ٢٤٩ .

رجل من بينهم يجتمعون عليه ويباعونه ، ففتى تم ذلك برضاهم سكتت التيارات التي تناصرهم ، وتتابع الناس لبيعة من اختاره رؤسائهم .

ولم يكن لهذا التدبير مثال سابق في الإسلام ، فالرسول لم يستخلف ، ولم يعين رجالا للشورى فيما بينهم خاصة . وأبو بكر رشح عمر بعد مشوراته لرؤساء الناس . أما عمر فإنه جمع الرؤساء وأهل الرأي والحل والعقد ، المرشحين للخلافة وجعلهم في مجلس واحد للشورى ، كل منهم أمام الآخر وجهاً لوجه ، ليتصارحوا ويتفقوا على واحد منهم . وكان عمر يعلم أن ذلك المختار من بين الستة إنما تمنعده الخلافة له في الحقيقة بالبيعة العامة بين المسلمين بعد اتفاق هؤلاء النفر عليه . إلا أنه كان يعلم إلى جانب ذلك أن سيجمعون على من يتفق عليه هؤلاء الستة ، لأنه — كما قال — لا يخاف اختلاف الناس عليهم بعد اتفاقهم ، إنما يخاف اختلافهم على أنفسهم .

وبهذا التدبير تخلص عمر من مسؤولية حمل الخلافة حياً وميتاً ، كما أنه لم يترك للتيارات الخفية فرصة العمل والتدبير في الخفاء ، بما يتضمنه هذا من إمكانيات الصراع والفرقة والاختلاف .

والذي دعاه إلى إظهار هذه الطريقة إنما هو خوفه من أن يخلو كل مرشح بجماعته المؤيدة لبيئته بالحلافة ، وكيفية توصله إليها . وكان هذا التدبير اجتهاداً منه في اختيار الوسيلة التي تناسب ظروف الناس عند ذلك لاختيار خليفته . ولا بأس عليه أن يسلك طريقاً لم يسلكه أحد صاحبيه وإنما ابتغى مصالح الناس ، وقدر مسؤوليته نحوهم في آخر أيام حياته . وقد حافظ على مبدأ الشورى وطبقها - بقدر استطاعته - وبالنظر إلى ظروف الناس . وقد كان عمر بها خبيراً ، وكان أكثر خبرة بالتيارات التي تسرى داخل هذه الجماعة الصغيرة المختارة للشورى ، وبهؤلاء الرجال أنفسهم . فقد قال عند اختياره لهم : « وما أظن إلا أن يلي أحد هذين الرجلين ، على أو عثمان ، فإن ولي عثمان فرجل فيه لين ، وإن ولي على فرجل فيه دعاية

وأحر به أن يحملهم على الطريق . وإن تولوا سعدا فأهلها هو ، وإلا فليستعن به الوالى ، فإنى لم أعز له عن خيانة ولا ضعف . ونعم ذو الرأى عبد الرحمن ابن عوف ، مسدد ، رشيد له من الله حافظ ، فاسمعوا منه ^(١) .

وأراد عمر أن يحكم تدبير الأمر ، وإن يؤمن للناس حياتهم الروحية والمادية حتى يختار الخليفة الجديد ، فأمر صهيباً أن يهلى بالناس فى الأيام التى حددها للشورى وأمر بتقديم الطعام للناس فى هذه الأيام ^(٢) ثم قال لأبى طلحة الأنصارى : يا أبا طلحة إن الله عز وجل طالما أعز الإسلام بكم فاختر خمسين رجلاً من الأنصار ، فاستحث هؤلاء الرهط حتى يختاروا رجلاً منهم ، وأحضر معهم عبد الله بن عمر — ولا شىء له من الأمر — وقم على رؤوسهم ، فإن اجتمع خمسة ورضوا رجلاً وأبى واحد . فاشدخ رأسه ، وإن اتفق أربعة فرضوا رجلاً منهم وأبى اثنان ، فاضرب رأسيهما فإن رضى ثلاثة رجلاً منهم وثلاثة رجلاً منهم ، فحكوا عبدالله بن عمر فأبى الفريقين حكم له ، فليختاروا رجلاً منهم ، فإن لم يرضوا بحكم عبد الله بن عمر فكونوا مع الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف ، واقتلوا الباقين إن رغبوا عما اجتمع عليه الناس ^(٣) .

هكذا أحكم عمر الأمر ، وقد انتهت المداولات والمحاورات بينهم إلى اختيار عثمان بن عفان كما هو معروف .

(١) تاريخ الطبرى : ج ٣ ص ٢٢٩ ،

(٢) انظر : سيرة عمر : ص ٢٠١ ، وما روى من أنه حين وضعت الموائد للناس بعد وفاة عمر ، كف الناس عن الطعام ، فقال العباس : يا أيها الناس ، إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد مات فأكلنا بعده وشربنا ، ومات أبو بكر فأكلنا . فإنه لا بد للناس من الأكل والشرب . فدبده فأكل ، فأكل الناس . قال الراوى : فعرفت قول عمر ، يعنى أن عمر هو الذى أوصى العباس بأن يقول للناس بعد موته (المراجع السابق) .

(٣) انظر : قصة الشورى كاملة فى تاريخ الطبرى : ج ٤ ص ٢٢٧ — ٢٣٤ ، وشرح نهج البلاغة : ج ١ ص ١٨٥ — ١٨٨ ، وقد حذفنا أجزاء من روايته خاصة ببعض الفقر الستة ، نظن أن للتعب الشيعى دخلاً كبيراً فيها .

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

الباب الرابع مقررات ونتائج مستخلصة

تقديم :

جرت عادة كثير من الفقهاء ومؤرخي التشريع الإسلامي على أن يقولوا عن عمر بن الخطاب : إنه كان يلجأ أولاً إلى كتاب الله فإن وجد فيه الحكم قضى به ، وإلا فإنه كان يلجأ إلى السنة ، فإن لم يجد الحكم فيها استشار ذوي الرأي واجتهد . وهذا لا يناقض الحقيقة ، إلا أنه لا يكفي لتوضيح منهج عمر في التشريع . ومن البحث المفصل للوقائع التي جرت في عهده ، والسبل المختلفة التي اتبعها في تطبيق أحكام التشريع عليها - نستطيع أن نتبين بوضوح أن الأمور في واقع الحياة لم تكن تسير بمثل هذه البساطة ، بحيث ينتهي الأمر في كلمات قلائل .

وكما قلنا في الباب الثاني كانت أمور الحياة أكثر تعقيداً وتشابكاً من أن نكتفي فيها بمثل هذه الكلمات التي تخزل الأمور على نحو يتجاهل ظروف الوقائع التاريخية والدوافع النفسية ، والاجتماعية ، المختلفة وراها ، مما ألجأنا إلى بحث كل مسألة على حدة ، وبنوع من التفصيل .

فإذا أخذنا مثلاً لجوءه إلى كلمات الله - وهو أمر بسيط في حد ذاته - فسوف نقابلنا مثل هذه الأسئلة ، بما تحمله من تعقيدات ، وما تتطلبه من جهود : هل الحادثة التي وقعت في عهد عمر بما تنطبق عليه النصوص ؟ وإذا وجد أكثر من نص يحتمل عقلياً - أن ينطبق على الواقعة . فأى النصوص تطبقه ؟ ولماذا نختاره ؟ وإذا تغيرت الظروف الاجتماعية - أو الفردية - وفقدت بتغيرها شروط تطبيق النص القرآني - أو بعضها - فهل لولي الأمر أن يقف العمل بهذا النص مؤقتاً ؟ وما مقياس فقدان الشرط ، أو بعضها ؟ وهل لولي الأمر أن يراعى مصالح الناس العامة في عهده ، فيمنعهم من بعض ما أباحته لهم نصوص القرآن ؟

ومثل هذه الأسئلة تقابلنا عند اللجوء إلى السنة ، بالإضافة إلى مشكلات ثبوت بعض أحاديثها ، وخفاء بعضها الآخر على بعض المسلمين ، ووسائل إعلامهم بها ، وحملهم عليها . ويكفي أن نراجع - على سبيل المثال - مسائل : الأرض المفتوحة ، والمؤاكلة قلوبهم ، ومتعق الحج والنكاح ، والطلاق الثلاث بلفظ واحد ، وقتل الجماعة بالواحد ، وإسقاط الحد عن الزاني والسارق في مسائل خاصة ، ومسائل الميراث . . . انرى فيها نماذج واقعية لهذه الأسئلة ، بما تتطلبه من جهود .

فإذا أتينا إلى فكرة الشورى والاجتهاد بالرأى ، استطعنا أن نقول : إنه لم يثبت أن عمر استشار في كل مسألة عرضت له . ويكفي لنعلم ذلك أن نراجع مسائل : جمع الناس في قيام رمضان ، والتزوج من السكتانيات ، وإسقاط الحد عن بعض السارقين ، واستحداث وظائف ومنشآت جديدة ، ونفى من تفتن النساء به من المدينة . . . فتى كان يستشير إذن ؟

لقد أصاب ابن القيم الحقيقة حين قال : (كانت النازلة إذا نزلت بأمر المؤمنين عمر بن الخطاب ليس عنده فيها نص عن الله ، ولا عن رسوله جمع لها أصحاب رسول الله ، ثم جعلها شورى بينهم ^(١)) . كان يستشير إذن في الأمور الخطيرة ، التي لا يستطيع أن يتحمل وحده مسؤولية الأفراد برأى فيها . وهي التي عبر عنها ابن القيم بالنازلة : أى الأمر الخطير الذى يهجم جماعة الناس ، وتتوقف مصالحهم عليه . أما التشريعات الفرعية والوسائل التنفيذية فلم يكن يجمع أولى الأمر لاستشارتهم فيها . وبعد أن يحكم فيها برأيه كان لكل ذى رأى أن يعترض على ما أمر به عمر ، إذا استند في ذلك لأسباب قوية . فإذا اقتنع عمر بها فإنه لم يكن يجد بأساً في أن يرجع عن رأيه الذى رآه أولاً . بل إنه كان يجد هذا الرجوع واجباً عليه . ولنا في رجوعه عن

(١) أعلام الموقعين : ج ١ ص ٩٧ .

رجم من ولدت بعد زواجها بستة أشهر ، ورجوعه عن رأيه الأول فيمن تزوجت في عدتها — على التفصيل السابق في إسقاط حد الزنا — مثال على ذلك .

أما إذا لم يعترض أحد على ما رآه عمر ، فقد كان هذا يمثل موافقة سكوتية ، هي ما أطلق عليه بعد ذلك اسم (الإجماع السكوتي) .

ولعل التعبير الذي أطلقه ابن القيم على المسائل الخطيرة مشتق من حديث يروى عن سعيد بن المسيب ، أن علي بن أبي طالب سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم : الأمر ينزل بنا لم ينزل فيه قرآن ، ولم تمض فيه منك سنة ؟ فقال : اجمعوا له العالمين — أو العابدين — من المؤمنين ، فاجعلوه شورى بينكم ولا تقضوا فيه برأى واحد . وهذا الحديث — كما أشار إلى ذلك أستاذنا الجليل على حسب الله بحق — يمثل أصلاً تشريعياً للاجتهاد الجماعي بالشورى ، وذلك في مقابل الاجتهاد الفردي الذي شرع بحديث معاذ بن جبل المشهور لما سأله رسول الله حين بعثه إلى اليمن قائلاً له : كيف تصنع إن عرض لك قضاء ؟ قال : أقضى بما في كتاب الله . قال : فإن لم يكن في كتاب الله ؟ قال : فبسنة رسول الله . قال : فإن لم يكن في سنة رسول الله ؟ قال : أجتهد رأيي لا آلو . فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضى رسول الله ^(١) .

وبما لا شك فيه أننا نجد كلا النوعين للاجتهاد في تشريعات عمر . ولكل أصل تشريعي كما سبق . وحين كان عمر يطالب الشورى في نازلة ما ، كان يقصد كل من يعتقد أن في مشورته نفعاً ، أو لخبرته اعتباراً ، لا فرق بين إنسان وآخر على أساس السن أو الجنس ، فقد روى عنه أنه كان يستشير النساء فيما لهن فيه خبرة ، كما استشارهن في مدة تغريب الزوج في الحرب . وكان يستشير الشباب والفتيان حين كان ينبغي حدة عقولهم ^(٢) .

(١) انظر : أصول التشريع الإسلامي : ص ١١ — ١٣ وأعلام الموقعين : ج ١ ص ٧٠ ، ٧٤ ، ٩٧ — ٩٨ ، ٢٤٣ .

(٢) انظر : سيرة عمر لابن الجوزي : ص ١٦٤ ، ١٦٥ .

من أجل كل هذا آثرنا أن نبحث الوقائع التشريعية المنسوبة لعمر بن الخطاب في الفترة الزمنية التي حددناها في الباب الأول — ثم إننا نحاول في هذا الباب إن شاء الله استخلاص مقررات ونتائج عامة من هذه الوقائع تمثل أسس الخطة العقلية التي نعتقد أن عمر كان يصدر عنها في مجال التشريع والرأى والاجتهاد . وقد آثرنا هذا على أن نحاول تلخيص ما يسمى بطريقة عمر في الاجتهاد ، في كلمات قلائل .

والذي نقصده بتعبير (الخطة العقلية) هو التكوين العقلي الخاص به والمتمثل في طريقة التفكير التي كان يصدر عنها ، فنحن نعتقد أنه على الرغم من الفروق بين الوقائع التي فيها نصوص خاصة والوقائع التي ليس فيها نصوص خاصة ، والفروق الدقيقة التي تميز كل مسألة — في حد ذاتها — عن الأخرى ، والسبل المتنوعة التي اتبعها عمر بما يتلاءم مع الوقائع المتنوعة بظروفها المختلفة — بالرغم من هذا يمكن أن يندرج تشريع عمر كله بصورة عامة ، في نظام عقلي موحد ، من حيث اتحاد المصدر فيها جميعاً ، وهو التكوين العقلي الخاص بعمر .

ونعتقد أن هذا التكوين كان على درجة كبيرة من النضوج البالغ حد العبقرية عند وفاة الرسول ، وربما قبل ذلك ، بدليل موافقات الوحي له ، وشهادة رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن الحق يدور مع عمر حيث دار . وبما لا شك فيه أن هذا التكوين العقلي كان يستفيد من كل ما يمر به من مشورات وخبرات ومعارف تقتضيها الوقائع المتتابعة .

سنحاول إذن في هذا الباب استخلاص مقررات ونتائج عامة تمثل أسس خطة عمر العقلية في التشريع . وستكون الوقائع رائدنا في محاولتنا هذه ، لأن الاستناد إليها يتيح لنا الاطمئنان والتثبت العقلي ونحن بسبيل الحديث عن التشريع في عصر من أزهى العصور الإسلامية ، إن لم يكن أكثرها

ازدهاراً وأقربها إلى المثالية التشريعية والتطبيقية بعد عصر الرسالة ،
وسيكون في اعتبارنا دائماً ما سبق أن أشرنا إليه في الباب الثاني ،
من أنه ينبغي ألا يقودنا الإيغال في المنهجية إلى التعسف في استخلاص
المقررات والنتائج العامة من مجموع الوقائع ، وذلك لما ذكرناه هناك من
أسباب^(١) .

(١) انظر : (حول استكشاف المنهج) في الباب الثاني .

١ - عمر وأبو بكر

لما لا شك فيه أن عمر كان يقصر النصوص الدينية الملزمة على ما جاء به القرآن وما صح من السنة . أما بعد ذلك فلم يكن يتحرى أن يلتزم التزاماً مطلقاً برأى إنسان معين لأن رأى لإنسان - بعد الرسول - معرض للصواب والخطأ والمراجعة ، وسيأتى أن عمر كان يقول : وإن رأى إنما كان من رسول الله مصيباً ، إن الله كان يريه ، وإنما هو منا الظن والتكلف .

وبناء على ذلك لم يكن يلتزم برأى أبى بكر التزاماً مطلقاً - رغم مكانته الكبيرة فى نفسه - إلا إذا استند إلى نص قاطع من كتاب أو سنة . وهو فى هذا الالتزام إنما يتبع هذا النص فى الحقيقة ، كما رأينا فى موقفه بعد وفاة الرسول ، عندما ذكره أبو بكر بآية من القرآن (١) .

أما حين يصبح الأمر شورى ورأياً خالصاً ، فإن رأى مشترك كما قال عمر . وقد رأينا أنه خالف أبا بكر فى المفاضلة بين الناس فى العطاء ، وفى إقطاع المؤلفة قلوبهم . وفى هذه القضية الثانية رجع أبو بكر إلى رأى عمر . وخالفه أيضاً فى سبى أهل الردة ، فسباهن أبو بكر ، ونقض عمر حكمه حتى إنه ردهن حرائر إلى أهلن ، إلامع من ولدت منهن . وخالفه فى الأرض المفتوحة عنوة ، فقسمها أبو بكر ووقفها عمر . وخالفه فى الاستخلاف حين جعل الأمر شورى (٢) . وخالفه حين أراد أبو بكر أن يأخذ ديات من قتل من جيش المسلمين فى حروب الردة ، فرد عمر قوله

(١) انظر : الباب الأول : القسم الثانى : عمر ونصوص القرآن .

(٢) انظر : أهلام الموقعين : ج ٢ ص ٣٢٦ والأحكام لابن حزم ج ٥ ص ٧٤ و ج ٦

بأنهم قتلوا على أمر الله ، أجورهم على الله ، ليس لهم ديات . وتتابع أولوا
الرأى على ما قال عمر (١) .

وبهذا لا يصح ما قيل من أن عمر إذا أعياه أن يجد حكماً في القرآن أو
السنة نظر : هل فيه لأبي بكر قضاء ؟ فإن وجد له قضاء فيه اتبعه (٢) .

(١) انظر : الأموال : ١٩٨ وأعلام الموقعين : ج ٢ ص ٣٢٧ ونيل الأوطار : ج ٨
ص ٢٢ ومراجعته .

(٢) انظر مثلاً : تاريخ القضاء في الإسلام لابن عروس : ص ١٩ ، وتاريخ الفقه الإسلامى
للدكتور محمد يوسف موسى : ص ١٠١ ، وعمر بن الخطاب وأصول السياسة الحديثة للدكتور
سليمان الطماوى : ص ١٤٩ ومراجعته .

٢ - واقعية التفكير والسلوك

سلك عمر مسلكاً واقعياً فيما يتصل بالتشريع ، بمعنى أنه كان يعالج المسائل التي تحدث في مجتمعه فعلاً ، ولم يكن عنده من الوقت والجهد ما يشغل فيه نفسه - أو المحيطين به - بتصور مسائل لم تحدث في عصره ، لكنها تحتوى عقلياً على إمكانية الحدوث مستقبلاً ، والتفكير في تطبيق النصوص عليها عن طريق الاجتهاد العقلي ، كما فعل بعض الفقهاء بعده . فكل المسائل التي عالجها تشريعياً إنما كانت وقائع ، واجهته بضرورة البحث عن الطريق المستمد من النصوص الدينية والمحقق للمصلحة في نفس الوقت .

ففكرة (الضرورة الواقعية المواجهة) هي العامل الوحيد الذي كان يحرك جهود عمر في مجال التشريع . ولم يكن التفكير عنده ترفاً عقلياً ، ولا انسياقاً وراء خيالات متصورة .

فإذا أضفنا إلى ذلك تأديبه صبيغ بن عسل حين تتابع في السؤال عن متشابهه^(١) القرآن بما لا يتوقف عليه عمل ، أو منفعة واقعية ، وما لا يمكن الوصول فيه إلى يقين أو ما يشبه اليقين ، وما روى عنه من أنه قال للناس وهو على المنبر : أخرج بالله على كل امرئ ما سأله عن شيء لم يكن ، فإن الله بين ما هو كائن^(٢) - فإننا نستطيع أن ندرك أن المسلك الواقعي في التفكير والتطبيق كان طابع عمر العام .

(١) انظر : تفسير القرطبي : ج ٤ ص ١٤ والشرعية للأجري : ص ٧٣ والإصابة لابن حجر : ج ٣ ص ٢٥٨ ، والمواقفات : ج ١ ص ١٨ ، وسيرة عمر : ص ١٠٨ ، ١٠٩ .
(٢) المواقفات : ج ٤ ص ١٦٨ ، وأعلام الموقعين : ج ١ ص ٨١

٣ - الرأى بين التطبيق والإلزام

كان عمر يعلم أنه إن لم يستند إلى نص صريح قطعى الدلالة ، فلا ينبغي له أن يكون من أهدافه أن يحمل المسلمين بعده ، وفي عصورهم المختلفة - على الالتزام بتشريعاته الناتجة عن اجتهاده ورأيه . وهذا يقودنا إلى التفريق بين نوعين متميزين من التشريعات التى عمل بها عمر :

الأول تشريع منصوص عليه بنص صريح قاطع من الكتاب أو السنة وبهذه القطعية يستلزم الخلود فى عصور المسلمين المختلفة .

والثانى : تشريع ناتج عن اجتهاد ورأى فيما يتسع لهما من النصوص . وكان عمر فى هذا النوع يجتهد فى تعرف أنسب التطبيقات ، وأقربها إلى الصحة ، بما يتناسب مع ظروف عصره ، فيعمل به ، إلا أنه لم يكن يستهدف التسوية بين تشريعات هذا النوع وتشريعات النوع الأول من حيث الاتصاف بالخلود الزمنى ، والإلزام المستمر للناس فى عصورهم المتتابعة ، لأنه كان يعلم أنه لا يعدو فى نهاية الأمر أن يكون رأياً يحتمل الصواب والتعديل ، بما يتناسب مع الظروف المتغيرة . فما يلائم مجتمعه من التطبيقات لا يلزم أن يلائم كل مجتمع ، وما يرجحه هو - بحكم تكوينه العقلى ووجهات نظره - لا يلزم أن تختاره كل العقول . وهذا الترجيح فى حد ذاته جهد بشرى ، وكل جهد بشرى على وجه العموم قابل للتصويب ، والرفض والتعديل .

والنوع الأول مثل توريث الزوج نصف ما تركت زوجته إن لم يكن لها ولد ، والثانى مثل إشراك الإخوة الأشقاء مع الأخوة لأم فى مسألة الميراث السابقة^(١) ، ومن الواضح أن الذى أكسب النوع الأول الخلود

(١) انظر : المشتركة فى الباب الثانى ، القسم الرابع .

والإلزام الدائمين إنما هو الاستيقان من قطعية مصدره ومدلوله . أما مجرد الجهد البشرى ، والفهم الخاص لنص من النصوص فلا يكون مصدراً للخلود أو إلزام .

وفي الحق إن وصف التشريع إنما أطلق على تشريعات النوع الثانى لمشابتها تشريعات النوع الأول ، فى أن كلا يطبق ويسرى على الواقع ، ويفصل به بين الناس . إلا أن الأول يطبق فى كل عصر ، أما الثانى فيطبق فى العصر الذى استنبط فيه ، دون أن يستلزم هذا تطبيقه فيما تلاه من العصور لاحتمال تغيير الاجتهاد فيه ، بتغير وجهات نظر المجتهدين ، أو ظروف الناس وقت اجتهادهم ، ومن ثم لا يلزم فى كل عصر الإفتاء بما كان نتيجة لرأى عمر الخاص .

وكان عمر حريصاً على أن يوضح وجهة نظره تجاه النوع الثانى ، عندما كتب أحد كتابه فى إحدى مسائل الاجتهاد : هذا ما رأى الله ورأى عمر . فقال له : بشما قلت اقل : هذا ما رأى عمر ، فإن يكن صواباً فمن الله ، وإن يكن خطأ فمن عمر^(١) . وقال : السنة ما سنه الله ورسوله ، لا تجعلوا خطأ الرأى سنة للأمة^(٢) . أى احتمال الخطأ فى الرأى - بحكم أنه رأى - ولم يكن عمر يقصد أن يحكم على الرأى المختار بأنه خطأ قطعاً ، وإلا فلم اختاره ؟ أو أقر اختباره ؟ ولقد قال مرة على المنبر : « أيها الناس إن الرأى إنما كان من رسول الله مصيباً ، إن الله كان يريه ، وإنما هو منا الظن والتكلف^(٣) .

وكيف يمكن أن يكسب عمر اجتهاداته صفة الخلود والإلزام الزمنى ، وقد ثبت أنه رجوع عن رأيه مرات عديدة^(٤) ؟ كما مر فى المشتركة ، وقد قال

(١) أعلام الموقعين : ج ١ ص ٦٢ وأبطال القياس والرأى لابن حزم : ص ٥٨ .

(٢) أعلام الموقعين : ج ١ ص ٦٢ .

(٣) المرجع السابق : ص ٦١ وأبطال القياس والرأى : ص ٥٨ .

(٤) انظر : شرح نهج البلاغة : ج ١ ص ١٨١ .

حينما سئل : إنك لم تشترك بينهم عام كذا وكذا ؟ فقال : تلك على ما قضينا وهذه على ما نقضى^(١) . وتقدم في إسقاط حد الزنا رجوعه عن الأمر برجم من ولدت لستة شهور ، ورجوعه عما كان في شأن المتزوجة في عدتها ، حين راجعه على بن أبي طالب فيهما . وروى مالك أن عمر كان يقول : عجبا للعممة تورث ولا ترث ، فاجتهد في توريثها ، وكتب في ذلك كتابا ، ثم محاه بعد ذلك وقال : لو رضيتك الله وارثة أفرك ، ومن ثم رجع عن اجتهداه فيها^(٢) .

وإذا كان عمر يغير اجتهداه حين تبدو له وجهة نظر جديدة ، فليس هناك ما يمنع أن تخفى عليه وجهات نظر أخرى ، ثم يعلمها غيره من الناس . وروى أن علي بن أبي طالب وزيد بن ثابت اجتهدا في إحدى المسائل ، وعمل برأيهما ، وكان رأي عمر يخالفه ، ف قيل له : ما يمنعك والأمر إليك ؟ فقال للمسائل : لو كنت أردك إلى كتاب الله ، أو إلى سنة نبيه صلى الله عليه وسلم ، لفعلت . ولكنني أردك إلى رأي ، والرأي مشترك^(٣) . وذلك لأنه لم يكن في المسألة نص قاطع .

(١) أعلام الموقعين : ج ١ ص ١٣١ .

(٢) الموطأ : ج ٢ ص ٩ .

(٣) أعلام الموقعين : ج ١ ص ٧٤ .

٤ - إمكان الصواب وقطعية الخطأ

تختلف آراء المجتهدين في المسألة الواحدة تبعاً لاختلاف وجهات نظرهم إليها ، وإشار كل منهم لاعتبارات تشريعية وعقلية واجتماعية ، لا يؤثرها الآخر . وبالرغم من هذا الاختلاف فإن هناك قدراً مشتركاً بينهم يتفقون عليه جميعاً ، ويمثل (المادة الخام) للنظر العقلي . كما أن الإمكانيات العقلية لكل منهم لا ترفض رفضاً قاطعاً ومطلقاً آراء الآخرين . لأن كلا منهم - وإن اختار رأيه الخاص - يعلم أن آراء الآخرين مبنية هي الأخرى على مقدمات ومبادئ عقلية ، فليس هناك ما يمنع من أن تحتوى على جانب من الصواب ، يصغر أو يكبر عما يحتويه رأيه الخاص . وأنا بالطبع أعنى ذلك النوع من المجتهدين الذين يضعون الأمور في مواضعها ، ولا يحملهم التعصب أو الادعاء الكاذب على أن يضعوا عقولهم في منزلة العصمة المطلقة عن الخطأ . وعقول كل من يخالفهم في الرأي في منزلة الخطأ المطلق الذي لا يحتمل الصواب !

وقد تبيننا فيما سبق أن عمر لم يكن يريد إلزام المسلمين في عصورهم المختلفة اجتهاداته ، وأنه لم يرفض كل رأى خالفه مجرد صدوره من غيره ، لأن الرأى - فيما ليس فيه نص قاطع - مشترك كما قال . وهذا كله إذا كانت النظرة العقلية إلى النصوص لا ترفض الرأى رأياً حاسماً .

فإذا انعدم أى قسط من الصحة والإمكان فى أحد الآراء ، فإن عمر كان له عندئذ موقف آخر ، فقد شرب بعض المسلمين فى الشام الخمر - وكان منهم ضرار بن الأزور وأبو جندل - ورفضوا إيقاع العقوبة بهم مستشهدين بآية (إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء الخمر فى والميسر

ويهدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون^(١) ؟) وقالوا ختيرنا
فاخترفنا ، ولم يعزم علينا . أى لم يوجب أن تنتهى عن شربها . فلما كتب
أبو عبيدة إلى عمر بذلك ، كتب إليه عمر : « فذلك بيننا وبينهم (فهل أنتم
منتهون ؟) يعنى : فانتهاوا . - وجمع الناس ، فاجتمعوا على أن يضربوا فيها
ثمانين جلدة ، ويحكموا بالفسق على من تأول عليها بمثل هذا ، فإن أبى قتل .
فكتب عمر إلى أبي عبيدة أن « ادعهم ، فإن زعموا أنها حلال فاقتلهم ،
وإن زعموا أنها حرام فاجلدهم ثمانين جلدة » . فأقروا بحرمتها ، فجلدوا
ثمانين^(٢) .

وروى أن قدامة بن مظعون شرب الخمر ، فلما أراد عمر أن يجلده قال
والله لو شربت - كما يقولون - ما كان لك أن تجلدى يا عمر . قال : ولم ياقدامة ؟
قال : لأن الله يقول : « ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا
إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا
والله يحب المحسنين^(٣) » ، فأنا من الذين آمنوا وعملوا الصالحات ، ثم اتقوا
وآمنوا ، ثم اتقوا وأحسنوا ، شهدت مع رسول الله بدرأ وأحدأ والخندق
والمشاهد . فقال عمر لمن حوله من الصحابة : ألا تردون عليه قوله ؟ فقال
ابن عباس . إن هؤلاء الآيات « أفزّلن عذراً للماضين وحجة على الباقيين ،
فعدراً للماضين لأنهم لقوا الله قبل أن تحرم عليهم الخمر ، وحجة على الباقيين
لأن الله يقول : « إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل
الشيطان فاجتنبوه » ، فإن كان من الذين آمنوا وعملوا الصالحات ، ثم اتقوا
وآمنوا ، ثم اتقوا وأحسنوا ، فإن الله قد نهى عن أن يشرب الخمر . قال

(١) المائدة : ٩١ .

(٢) تاريخ الطبرى : ج ٤ ص ٩٦ ، ٩٧ ، والكامل : ج ٣ ص ٢٧٣ ، وانظر : تفسير
القرطبي : ج ٦ ص ٢٩٩ ، والمواقات . ج ٣ ص ١٨٢ .
(٣) المائدة : ٩٣ .

عمر : صدقت . وقال لقدامة : أخطأت التأويل يا قدامة ، إذا اتقيت الله اجتنبت ما حرم الله ، ثم جلدته^(١) .

وقد عبر الشاطبي عن هذا النوع من الرأى الفاسد قطعاً ، الذى يفسر النصوص على نحو لا يحتمل أى إمكان للصواب ، لأنه يخرجها عن معانيها وحقيقتها - عبر عنه بأنه (مثال المخالفة بالتأويل مع المعرفة بالدليل^(٢)) وهذا التأويل يخرج قطعاً عن دائرة ما يمكن أن يقبله العقل فى هذه النصوص فبقيا يتصل بالقصة الأولى ، كيف يقال فيها : إن الله خير الناس ولم يوجب عليهم الانتهاء ، وقد صرح بالأمر بالاجتناب فى الآية السابقة عليها ؟ وفيما يتصل بالقصة الثانية كيف يمكن أن تؤول الآية على هذا النحو المخالف قطعاً لآية الاجتناب التى ذكرها ابن عباس ؟ وكيف يقال هذا وقد جلد الرسول شاربها فى حياته مرات عديدة ؛ ولم يطف بذهن أحد منهم لحظة واحدة مثل هذا الانحراف فى التأويل .

ليس هناك إذن أدنى قدر من الإمكان العقلى لقبول مثل هذه التأويلات ومن ثم كان عمر حاسماً فى رفضها ، ومعاقبة القائمين بها ، لأنها لا تدخل فى مجال الرأى حقيقة ، إنما هى نوع من المغالطة مع المعرفة بالدليل كما قال الشاطبي .

وبقدر سعة أفق عمر فى نظراته لاحتمال الصواب والخطأ فى الآراء المعروضة فى مسألة من مسائل الرأى والاجتهاد - كان حازماً فى مواجهة التأويلات الفاسدة التى لا يمكن لعقل أن يقبلها ، أو يقول بها إلا على سنبل

(١) انظر : تفسير القرطبي : ٦ ص ٢٩٧ - ٢٩٩ ، والمواقفات : ج ٣ ص ١٨٢

وراجع : أسباب النزول للسيوطى ص ٧٧ - ٧٨ .

(٢) المواقفات : ج ١ ص ٩٦ .

المغالطة . وعلى هذا فليست المسألة حجراً على حرية الفكر والرأى ، وإنما هي منع من خطأ مؤكد و يقينى .

وعلى ضوء هذا نستطيع أن نقرأ تعليق جولدتسيهر على القصة الأولى : قال : (استدل أحد أشراف الصحابة — وهو أبو جندل — بآية من القرآن على تخطئ حكم الشريعة المعترف به فى الخمر . وهى قوله تعالى : ليس على الذين آمنوا . . .) ولم يقبل عمر هذا التفسير الخمر وجملده (١) فمن قال إن هذا تفسير ؟ وليست هذه هى المرة الأولى أو الأخيرة التى يُستتر فيها وراء التعبير باسم الحرية ، هذا اللفظ المقدس .

ويتصل برفض عمر لهذا النوع من التأويل القطعى الخطأ ، رفضه لقول أو عمل يعلم يقيناً أنه يخالف النصوص كما مر فى رفضه جواز نكاح الممتعة ، وتهديده فاعله بالرجم .

(١) العقيدة والشريعة فى الإسلام : ص ٦٠ ، ٦١ .

٥ - الإجماع

في كل وقائع عمر التي درسناها لم يثبت عنه - في مسألة واحدة - أنه عمل على تحقيق صورة الإجماع الذي تصوره بعض الأصوليين بعده ، وعرف بأنه اتفاق جميع المجتهدين من الأمة ، في عصره من العصور ، على حكم شرعي ، وفي مسألة معينة ، واشتراطوا أنه لو خالف أحد المجتهدين الباقين في الحكم لم ينعقد الإجماع^(١) .

وذلك أنه لم يثبت أن عمر كان يستدعي من الغزوات والأسفار جميع المجتهدين ليعرض عليهم الأمر ، ولم يكن حدوث هذا معقولا في ظروف خلافته ، كما لم يثبت أن جميع المجتهدين وأولى الرأي الموجودين بالمدينة ، قد صرحوا برأيهم في مسألة معينة ، واتفقوا في هذا الرأي على حكم واحد ، وأيضاً لم يكن عمر يشترط في المسائل التي كان يستشير فيها أن يأخذ رأي كل من هو أهل للاجتهاد عن طريق التصريح والقول .

والذي كان يحدث في عهده هو أنه كان يستشير أولى الرأي الذين كانوا يحضرونه في المسألة ، فيقول بعضهم رأيه ، ويسكت آخر أو آخرون ، فإذا أقر عمر بعد ذلك رأياً فإنما أوفق ما يمكن أن يقال فيه - إذا لم يصرح أحد المجتهدين بخلافه - أنه حظى (بالإجماع السكوتي) ممن حضروا المسألة .

وقد رأينا أن بعض المسائل التي عرضت للرأي كان فيها تعدد في الآراء من المجتهدين ، بالرغم من أن عمر كان يطبق فيها رأياً معيناً ، مع احتفاظ من خالفه بخلافه ، وتصريحه بذلك . وقد رأينا أن ابن عباس كان يخالف

(١) انظر مثلاً : المستصفى للغزالي : ج ١ ص ١٨٦ وما بعدها ، وأصول التشريع الإسلامي لأستاذنا الجليل على حسب الله ص ٩٥ .

العول في الميراث الذي عمل به عمر طول خلافته ، وظال بلال بن رباح ومن وافقه مخالفين لعمر في عدم تقسيمه الأرض المفتوحة حتى قال عمر : اللهم اكفني بلالا وأصحابه .

فعمر لم يشترط الإجماع التام الذي يحضره جميع المجتهدين ، ولا يخالفه أحد منهم ؛ لأن ذلك لم يكن متيسراً في خلافته ، وربما كان متعسراً في كل زمن إطلاقاً . وقد كانت أمور الناس والدولة تحتاج إلى تشريعات عاجلة ، فاكتمت عمر بفكرة الأغلبية فيمن يحضر من المجتهدين ، كما كان يكفيه السكوت وعدم التصريح بالرفض . وكان يسلك في هذا مسلكاً واقعياً ، ينظر فيه إلى ما يمكن أن يتوفر في مجتمعه ، ولا يسعى لتحقيق صورة مثالية تكاد تكون مستحيلة ، أو عسيرة التطبيق على الأقل ، ثم إنه من إضاعة مصالح الناس في الأمصار وتعطيلها أن يستدعى في كل واقعة جميع المجتهدين من جميع الأمصار وميادين القتال ، ليعرض عليهم الواقعة ، ويطلب منهم أن يتفقوا جميعاً — وبدون استثناء — على حكم واحد . كيف يمكن أن يتسر له هذا ؟

ويجب أن ننبه إلى أننا نتكلم هنا عن الإجماع ، في عهد عمر ، فيما هو مجال للرأى والاجتهاد والشورى — وإلا فإن الصحابة قد أجمعوا بعد وفاة الرسول على أمور علوها من القرآن والسنة ، من أسس الدين ومبادئه ومقرراته ، التي أطلق عليها اسم (المعلوم من الدين بالضرورة) وهي أمور لا تلقى أحداً من المسلمين إلا وفاق عليها . وإنما يستندون في إجماعهم هذا إلى النصوص الدينية الملزمة ، لا إلى مجرد الرأى والاجتهاد ، ويعتبر إجماعهم هذا ملزماً وحجة ، وإنما يستمد إلزامه وحجتيته من إلزام النصوص التي استندوا إليها لا من مجرد رأيهم أو اتفاقهم . وعلى هذا فهو إجماع لا يقبل النسخ بعدهم ، لأنه لا يقبل أن يأتي بعدهم من يعرف من النصوص الدينية ما ينسخ ما استندوا إليه .

وهذا النوع من الإجماع يتكرر في كل عصر بين جماهير المسلمين ، كإجماع الأجيال المتتالية منذ عصر الصحابة ، على وجوب الصلاة والزكاة والحج ، وحرمة السرقة والزنا والقتل . وكان دور الصحابة فيما يتصل بهذه الأمور دور المطلق والناقل فحسب ، فليس هناك جهد ذاتي لأحد منهم في تقريرها وتشريعها أصلاً ، ومن ثم لم يختلف فيها . أما حين يتدخل الرأي والاجتهاد في النظر في أصل تشريع المسألة وتقريرها ، فإنما يختلف الناس حينئذ لاختلاف تكويناتهم العقلية ، وخططهم في التفكير ، والاعتبارات التي يراها بعضهم ويغفلها آخرون . وهنا يكون من السلوك الواقعي الاكتفاء بفكرة (أغلبية أولى الرأي الحاضرين) وفكرة (السكوت) كنوع من الإقرار أو عدم المخالفة على أقل تقدير . وهذا ما فعله عمر في الرأي والشورى فيما هو مجال لهما .

والتشريعات التي تقر بفكرة (أولى الرأي الحاضرين) إنما هي تشريعات تقبل النسخ بعد ذلك ، عن طريق أغلبية أخرى ، في عصر آخر ، لأن تقدير المصلحة والنظرة العقلية إلى مناط الاجتهاد ، مما يتغير بمرور الزمن . في حين أن ما أجمع عليه إجماعاً كاملاً ، وعلى مر العصور ، مما هو معلوم من الدين بالضرورة ، لا يقبل النسخ .

٦ - القياس

حينما يبذل المجتهد جهده في تعرف حكم ما في مسألة تدخل في مجال الاجتهاد فإنه يحتاج حينئذ إلى أن يستشير في طريقة تفكيره بنموذج مما جاءت به النصوص ، وهنا يحتاج إلى القياس . وما لا شك فيه أن عمر بن الخطاب رجع إلى القياس في خطته العقلية ، ومن ثم نستطيع أن نلمح معنى القياس في كثير من تشريعاته . لكن لم يكن في ذهنه الاصطلاحات والتحديدات الأصولية التي نشأت بعده في معنى القياس وتفصيلاته ، وأركانها . تماماً كما عمل بالمصلحة وسد الذرائع دون أن يعرف ماتحت كل منهما من تفصيلات نشأت عند الأصوليين بعده . وكما يقول ابن خلدون عن علم الأصول فإنه (من الفنون المستحدثة في الأمة . وكان السلف في غنية عنه بما أن استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى مزيد مما عندهم من المملكة اللسانية ، وأما القوانين التي يحتاج إليها في استفادة الأحكام خصوصياً — فمنهم أخذ معظمها^(١)) .

ونضيف إلى ذلك أنه بالرغم من عدم معرفة عمر بهذه التفصيلات ، فإنه — كما سبق في التمهيد — ارتاد سماوات من صواب الرأي ، ودقته ، ومرونته وحيويته ، لم يستطع أحد من الأصوليين العارفين بالتفصيلات والقواعد والاصطلاحات ، لعشرات من السنين بعده ، أن يخلق فيها ، لأن أحداً منهم لم يثق قط في أن ما يملكه من قوة العقيدة وسعة الأفق ، والفهم لمصالح الناس ، ومقاصد التشريع ، والبراعة من الانانية والغرض — يمكن أن يطاول ، أو يقارب ما كان عمر يملكه منها جميعاً !

فكل الذي احتاجه عمر — وغيره من الصحابة — في مجال القياس ،

إنما هو الإلزام بفكرة حمل الاشباه على الاشباه ، ومناظرة الأمثال بالأمثال حتى يغلب على الظن أن حكم الله فيها واحد^(١) . على أن إدراك هذه الفكرة وتطبيقها لا يؤدي بالضرورة إلى اتفاق المجتهدين على حكم واحد للمسألة ، فقد يرى أحدهم - بتكوينه العقلي الخاص - أن واقعة معينة تقاس على واقعة أخرى جاءت بها النصوص ، لأنه يرى فيهما وجوه شبه تقتضى الاشتراك في الحكم . بينما يرى آخر - تبعاً لتكوينه العقلي وتجاربه - أن هناك وجوه خلاف بين الواقعتين تمنع اشتراكهما في الحكم ، أو يرى أن واقعة أخرى منصوفاً عليها - أقرب إلى الواقعة المجتهد فيها ، أو ألا تثبت عند صحة الواقعة التي يقيس عليها الآخر ، أو غير ذلك من الأسباب التي تمنع اتفاق الناس اتفاقاً مطلقاً في مجال القياس . ويضاف إلى ذلك أن بعض من يطلب منهم الرأي قد لا يرون أن القياس على النصوص الدينية أمر مشروع ، أو مستحب أصلاً ، ومن ثم يتحرجون من القول بأرائهم . وكل هذا حدث في عصر الصحابة بعد وفاة الرسول^(٢) .

وبالرغم مما حاوله بعض فقهاء الظاهرية - وعلى رأسهم ابن حزم - من الطعن في شرعية ثبوت الأحكام بالقياس العقلي ، ومحاولتهم تأويل ما ثبت عن عمر - وغيره من الصحابة - من اعتبار القياس والعمل به^(٣) - فإن الأمر كما قال أستاذنا الشيخ محمد فرج السنهوري من أن أقوال عمر واجتهاده (تقطع كلها بأنه كان يقول بالقياس) وأما ما روى عنه في ذم الرأي - بما يتضمنه من قياس - فإنما كان يعنى الرأي بالهوى ، أو الرأي^(٤)

(١) المرجع السابق ص ٤٥٣ وقارن هذا بمفهوم القياس وشروطه ومدى العمل به عند فقهاء القرن الثاني في (مناهج التشريع الإسلامى في القرن الثاني الهجرى) للمؤلف .

(٢) انظر : أسباب اختلاف الفقهاء : لأستاذنا الشيخ على الحقيف ص ٢ ، ٧ ، ٢٤ ، ١٨١ ، ١٩٦ .

(٣) انظر مثلاً : المحلى : ج ١ من ص ٥٦ .

(٤) انظر : محاضرات من عمر بن الخطاب الفقيه المجتهد : الأستاذ السنهوري : ص ٢٩ .

الباطل في مقابل النص الصريح . كما مر في محاولة تأويل بعض شاربي الخمر لبعض الآيات .

وقد استخدم القياس في القرآن ، واعتبر دليلاً على إمكان البعث قياساً على الإيجاد الأول ؛ واستخدم الرسول القياس في بعض أحاديثه^(١) . فعمرو في اتباعه لأصل القياس كدليل شرعي إنما يتبع القرآن والسنة . ونستطيع أن نلح معنى القياس في بعض مسائل الميراث مما بحثناه في الباب الثاني . وكما قال ابن رشد فإن سبب الاختلاف في أكثر مسائل الفرائض إنما هو تعارض الأقيسة فيها ، وقد تردد بالفعل لفظ القياس في كثير منها . وإسقاط عمر حد السرقة بالنسبة للمهضمر مما يؤدي إلى القول بإباحة أخذ مال غيره من غير إذنه ، يمكن أن يقاس على إباحة الميتة عند الاضطرار ، وهي محرمة أصلاً . وقد قاس عمر باقي الحدود على حد السرقة الذي أمر الرسول بعدم إقامته في الغزو^(٢) ، فمنع إقامة أي حد في الغزو^(٣) . وما لا شك فيه أن الأمر بتحريم المثلية منصوص عليه في جزاء الصيد^(٤) ، وقد نقل الشافعي عن عمر في تحقيق معنى المثلية والمثابة أنه يجب أن ينظر إلى المقتول من الصيد ، فيجزى بأقرب الأشياء شبيهاً به في أبدانها^(٥) . وهذا التحكيم المأمور به يتطلب نوعاً من القياس . وقد يكفي هذا — في حد ذاته — للرد على منكري مشروعية القياس والرأي والاجتهاد .

(١) انظر مثلاً : أصول التشريع الإسلامي لأستاذنا الجليل على حسب الله ص ١١٢ - ١١٧ .

(٢) انظر : أعلام الموقعين : ج ٣ ص ٢٧ - ٢٩ .

(٣) انظر : الرد على سير الأوزاعي لأبي يوسف : ٨٢ والمراجع له : ص ١٠٩ وأعلام الموقعين : ج ٣ ص ٢٩ .

(٤) سورة المائدة : ٩٥ .

(٥) انظر : الرسالة : ص ٤٩١ - ٤٩٢ ، وموطأ مالك : ج ١ ص ١٦١ ، وبداية المجتهد : ج ١ ص ٢٩٢ ، وتفسير القرطبي : ج ٦ ص ٣١٢ ، ونيل الأوطار : ج ٥ ص ٨٦ .

وفي إيجاب عمر للزكاة على عروض تجارة المسلمين قياس على الذهب والفضة بجامع القيمة ، وفي تقديره لقيمة الدية بغير الإبل قياس على قبول الرسول قيمة الجزية بغير النقد من ثياب ومعافر ، وفي قتله الجماعة بالواحد — استناداً إلى فكرة الجنائية دون نظر إلى محلها — قياس على الاشتراك في الزنا أو السرقة أو شرب الخمر ، وفي استحداثه للنظم والمنشآت الجديدة ، ونقلها من الفرس والروم ، قياس على أخذ الرسول بفكرة الخندق الفارسية الأصل ، وقاس عمر الجمع بين المرأة وابنتها من ملك اليمين على الجمع بينهما بالزواج ، بجامع الاستمتاع ، فحكم بحرمته ونهى عنه ^(١) ، وتابعه عثمان ابن عفان في قياس آخر حين نهى عن الجمع بين الأختين بملك اليمين ^(٢) ، وألحق عمر بالخمر كل ما خامر العقل وغيبه — كما رواه عنه القرطبي وتقدم في الباب الثاني — استناداً إلى العلة والحكمة في التحريم .

وعما يتصل بالقياس قصة طريفة حدثت أيام عمر ، وما تزال تحدث في كل عصر ، وقد أشكل فهم ما أقره عمر فيها على بعض الفقهاء فقالوا عنه : (إنه يخالف القياس) . وتصدى ابن تيمية لبحث المسألة تفصيلاً في كتابه (القياس في الشرع الإسلامي) وعرضها في جوائها المختلفة ، في تحليل دقيق . فقد تغيب أحد الأزواج زمناً طويلاً في عصر عمر ، ولم يعلم أحد مكانه ، حتى اعتبر مفقوداً ، فأجل عمر امرأته أربع سنين ، وأباح لها أن تتزوج بعد ذلك ، فتزوجت . ثم قدم الزوج المفقود ، فخير عمر بين امرأته ومهرها . وتابعه في هذا الإمام أحمد وغيره من العلماء . أما طائفة من متأخري الفقهاء فقالوا : (هذا يخالف القياس . والقياس أنها باقية على كحاح الأول ، إلا أن نقول : الفرقة تنفذ ظاهراً أو باطناً — فهي زوجة الثاني . والأول قول الشافعي ، والثاني قول مالك . وآخرون أسرفوا في إنكار هذا

(١) موطأ مالك : ج ٢ ص ١٩ .

(٢) المرجع السابق .

حتى قالوا : لو حكم حاكم بقول عمر لنقض حكمه ، لبعده عن القياس .
وآخرون أخذوا ببعض قول عمر ، وتركوا بعضه فقالوا : إذا تزوجت
فهي زوجة الثاني ، وإذا دخل بها الثاني فهي زوجته ، ولا ترد إلى الأول (١) .

ويعلق ابن تيمية على ذلك بأن من خالف عمر ، لم يهتد إلى ما اهتدى
إليه ، ولم يكن له من الخبرة بالقياس الصحيح مثل خبرته ، لأن هذا الحكم
مبنى على أصل شرعى هو (وقف العقود) ، وذلك إذا تصرف الرجل في
حق الغير بغير إذنه ، فهل يقع تصرفه مردوداً ، أو موقوفاً على إجازته ؟
يرى عن الشافعى أن تصرفه مردود مطلقاً ، أما مالك وأبو حنيفة فيريان أنه
موقوف على إجازة صاحب الحق . هذا فى النكاح والبيع والإجارة وغيرها
وظاهر مذهب أحمد أن المتصرف إذا كان معذوراً لعدم تمكنه من الاستئذان
مع حاجته إلى التصرف وقف على الإجازة بدون نزاع . وإن أمكنه الاستئذان
أو لم يكن به حاجة إلى التصرف ، ففيه النزاع ، فالأول مثل من عنده أموال
لا تعرف أصحابها كالمغصوب والعواري ونحوهما إذا تعذرت عليه معرفة
أرباب الأموال ، ويئس منها ، فإن مذهب أبى حنيفة ومالك وأحمد أنه
يتصدق بها عنهم ، فإن ظهروا بعد ذلك كانوا بخيرين بين الإمضاء والتضمين .
وهذا ما جاءت به السنة فى اللقطة ، فإن الملتقط يأخذها بعد التعريف ويتصرف
فيها ، ثم إن جاء صاحبها كان بخيراً بين إمضاء تصرفه وبين المطالبة بها ، فهو
تصرف موقوف ، لكن تعذر الاستئذان ردعت الحاجة إلى التصرف .

وبعد أن يفصل ابن تيمية هذا الأصل الشرعى الذى بنى عليه حكم عمر
يقول : فى المفقود والمنقطع خبره ، إن قيل إن امرأته تبقى إلى أن يعلم خبره ،
بقيت لا أيما ولا ذات زوج إلى أن تصير عجوزاً وتموت ، والشرعية لم
تأت بمثل هذا . فلما أجلت أربع سنين ولم ينكشف خبره حكم بموته ظاهراً
وإن قيل إنه يسوغ للإمام أن يفرق بينهما للحاجة ، فإنما ذلك لاعتقاده موته

والأفلو علم حياته لم يكن مفقوداً ، كما ساغ التصرف في الأموال التي تعذر معرفة أصحابها . فإن قدم الرجل تبين أنه كان حياً - كما إذا ظهر صاحب المال - والإمام قد تصرف في زوجته بالتفريق ، فيبقى هذا التفريق موقوفاً على إجازته ، فإن شاء أجاز ما فعله الإمام ، وإن أجازته صار كالتفريق المأذون فيه ، ومتى أذن للإمام أن يفرق بينهما ففرق - وقعت الفرقة بلا ريب ، وحينئذ يكون نكاح الثاني صحيحاً . وإن لم يحزم ما فعله الإمام كان التفريق باطلاً حين اختار امرأته ، لا ما قبل ذلك ، لأن المجهول كالمعدوم كما في اللقطة ، فإنه إذا ظهر مالهما لم يبطل ما تقدم قبل ذلك . وتكون باقية على نكاحه من حين اختيارها .

فيكون القادم إذن ميمراً بين إجازة ما فعله الإمام ، ورده . وإذا ما أجازته فقد أخرج البضع عن ملكه ، وخروج البضع عن ملك الزوج متقوم عند الأكثرين كمالك والشافعي وأحمد ، وهو مضمون بالمسمى كما يقول مالك . والشافعي يقول : هو مضمون بمهر المثل .

ويستشهد ابن تيمية لقول مالك بالمسمى بأن الكتاب والسنة دلا على هذا القول ففي سورة الممتحنة : *وأسألو ما أنفقتم وليسألو ما أنفقوا* ^(١) ، وقوله : *وفأتوا الذين ذهبوا أزواجهم مثل ما أنفقوا* ^(٢) .

وكذلك أمر الرسول صلى الله عليه وسلم زوج طالبة الخلع بأن يأخذ ما أعطاه ولم يأمر بمهر المثل . وهو إنما يأمر في المفاوضات المطلقة بالعدل .

فحكم عمر إذن يبنى على هذه الأصول الشرعية : (وقف العقود) و (اختيار صاحب الحق) و (القياس الصحيح على البيع والإجارة واللقطة) و (تقوم خروج البضع بالمسمى) ، والقول بوقف العقود عند الحاجة متفق

(١) الممتحنة : ١٠ .

(٢) الممتحنة : ١١ .

عليه بين الصحابة ، ثبت عنهم في قضايا متعددة ، ولم يعلم أن أحداً منهم أنكر ذلك . وليس ذلك إضراراً حتى تحول النصوص العامة دونه ، بل هو صلاح بلا فساد ، فإن الرجل قد يرى أن يشتري لغيره ، أو يبيع له ، أو يستأجر له ، أو يوجب له ، ثم يشاوره ، فإن رضى وإلا فلم يصبه ما يضره .

فمسألة المفقود إذن بما يوقف فيه تصرف الإمام على إذن الزوج إذا جاء ، كما يوقف تصرف الملتقط على إذن المالك إذا ظهر . والقول برد المهر — المسمى — إليه عند خروج امرأته عن عصمته إلى رجل آخر ، يقاس على أن الخروج متقوم في الخلع بالمسمى المتفق عليه . ومن هنا لم يخالف عمر في هذا الحكم قياساً ، لأنه عمل بأصح الآراء وأجراها على القياس ^(١) .

ويرى ابن تيمية أن كل قول آخر — غير هذا الحكم — خطأ . فن قال إنها تعاد إلى الأول ، وهو لا يختارها ولا يريدّها ، فقد أخطأ ، لأنه قد فرق بينهما تفريقاً سائغاً في الشرع ، وأجاز هو ذلك التفريق . وإن كان الإمام قد تبين أن الأمر بخلاف ما اتجه إليه الظن في وجود الزوج ، فالحق في ذلك للزوج ، فإذا أجاز ما فعله الإمام زال المحذور .

وأما من قال إنها تصير زوجة للثاني بكل حال ، مع ظهور زوجها الأول ، فهو خطأ أيضاً ، فإنه لم يفارق امرأته ، وإنما فرق بينهما بسبب ظهر أنه لم يكن كذلك وهو يطلب امرأته ، فكيف يحال بينهما ؟ وهو لو طلب ماله رد إليه ، فكيف لا ترد إليه امرأته وأهله أعز عليه من ماله ؟ وإن قيل : تعلق حق الثاني بها . قيل : إن حق الأول سابق على حقه وقد ظهر انتقاض السبب الذي به أبيع للثاني أن تكون زوجة له . وما الواجب لمراعاة حق الثاني دون حق الأول ؟

ويتهى ابن تيمية من تحليله الدقيق للمسألة إلى أن : (الصواب ما قضى

(١) انظر : القياس في الشرع الإسلامي : ص ٦٨ — ٧٣ .

به أمير المؤمنين عمر بن الخطاب . وإنما ظهر صواب الصحابة في مثل هذه المشكلات التي خالفهم فيها مثل أبي حنيفة ومالك والشافعي ، فلأن يكون الصواب معهم فيما وافقهم فيه هؤلاء بطريق الأولى^(١) .

(وقد تأملت في هذا الباب ما شاء الله ، فرأيت الصحابة أفاقه الأمة وأعلمها . واعتبر هذا بمسائل الإيمان بالنذر ، والعق ، والطلاق ، وغير ذلك . ومسائل تعليق الطلاق بالشروط ونحو ذلك وقد بينت فيما كتبت به أن المنقول فيها عن الصحابة هو أصح الأقوال قضاء وقياسا ، وعليه يدل الكتاب والسنة ، وعليه يدل القياس الجلي . وكل قول سوى ذلك تناقض في القياس ، مخالف للنصوص^(٢)) .

ونضيف إلى ذلك فيما يتصل بزوجة المفقود أنه طالما لم يثبت أن زواجها من الأول قد انتهى على سبيل التأييد ، فإنه لا يمكن إلغاء حق الاختيار للأول . والشرعية الإسلامية لا تبيح في مثل هذه الحالة أن يكون الخيار للزوجة ، ومن هنا لم يتردد بين الآراء السابقة حديث عن اختيار الزوجة لأحد الرجلين . على أن الأول إذا اختارها ورغبت عنه ، فإنها تستطيع أن تسمى في أن تفارقه بطريق الخلع ، وغيره .

ويتصل بهذه القصة أيضا ما روى عن عمر في الرجل يطلق زوجته طلاق رجعية - وهو غائب - ثم يراجعها ، فيبلغها الطلاق ولا تبلغها الرجعة ، فتتزوج إذا انقضت عدتها . ثم يعود الزوج - فقد روى عن عمر أنه قال في ذلك : إن الزوج الذي راجعها مخير بين أن تكون زوجته ، أو أن يرجع عليها بما كان قد أصدقها . وقد روى في هذا حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم يستدل به لهذا الرأي^(٣) .

(١) تقدم أن ابن تيمية رجح في تعليقه حكم عمر إلى أصول تشريعية قال بها هؤلاء الأئمة .

(٢) انظر : القياس في الشرع الإسلامي : ص ٧٣ .

(٣) انظر : بداية المجتهد : ٢ ص ٧١ .

وَمَا قِيلَ عَنْهُ مِنْ أَحْكَامٍ عَمَرَ لَهُ أَنْ يَخَالَفَ الْقِيَاسَ مَا رَوَى مِنْ أَنَّ رَجُلًا
مَبْصُرًا كَانَ يَقُودُ أَعْمَى ، فَوَقَعَا فِي بُئْرٍ ، نَحَرَ الْبَصِيرُ ، وَوَقَعَ الْأَعْمَى فَوْقَهُ ،
فَقَتَلَهُ ، فَقَضَى عَمْرَ بَدِيَةِ الْبَصِيرِ عَلَى الْأَعْمَى . فَكَانَ الْأَعْمَى يَدُورُ فِي الْمَوْسِمِ
وَيَنْشُدُ :

يَا أَيُّهَا النَّاسُ لَقِيتُ مِنْكُمْ رَا - هَلْ يَعْقِلُ الْأَعْمَى الصَّحِيحُ الْمَبْصُرَا
خَرَا مَعًا كَلَاهُمَا تَكْسِرَا

وَقَدْ وَافَقَ عَمْرٌ فِي حُكْمِهِ هَذَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الزُّبَيْرِ وَشَرِيحُ وَالْمُنْخَمِرِ
وَالشَّافِعِيُّ وَإِسْحَاقُ وَأَحْمَدُ . وَقَالَ بَعْضُ الْفُقَهَاءَ : الْقِيَاسُ أَنَّهُ لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى
ضَمَانُ الْبَصِيرِ ، لِأَنَّهُ هُوَ الَّذِي قَادَهُ إِلَى الْمَسْكَانِ الَّذِي وَقَعَا فِيهِ ، وَكَانَ سَبَبُ
وَقُوعِهِ عَلَيْهِ . أَمَّا ابْنُ الْقَيْمِ فَيُرَى أَنَّ الْقِيَاسَ الصَّحِيحَ هُوَ حُكْمُ عَمْرٍ ، لِأَنَّ
الْبَصِيرَ كَانَ يَفْعَلُ خَيْرًا حِينَ قَادَ الْأَعْمَى بِإِذْنِهِ . فَمَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ .
فَأَمَّا الْأَعْمَى فَإِنَّهُ سَقَطَ عَلَى الْبَصِيرِ فَقَتَلَهُ فَوَجِبَ عَلَيْهِ ضَمَانُهُ ، كَمَا لَوْ سَقَطَ
إِنْسَانٌ مِنْ سَطْحٍ عَلَى آخَرَ فَقَتَلَهُ : فَهَذَا هُوَ الْقِيَاسُ (١) .

فَعَمَرَ نَظَرَ إِلَى أَنَّ سَبَبَ مَوْتِ الْبَصِيرِ إِنَّمَا هُوَ سَقُوطُ الْأَعْمَى عَلَيْهِ ، فَهُوَ
قَتَلَ خَطَأً تَلَزَمَ عَلَيْهِ الدِّيَّةُ عَلَى الْعَاقِلَةِ . قِيَاسًا عَلَى مَا لَوْ سَقَطَ إِنْسَانٌ مِنْ سَطْحٍ عَلَى
آخَرَ فَقَتَلَهُ . أَمَّا الَّذِينَ خَالَفُوهُ فَقَدْ نَظَرُوا إِلَى أَنَّ الْبَصِيرَ هُوَ الَّذِي قَادَ
الْأَعْمَى إِلَى الْبُئْرِ فَتَسَبَّبَ فِي سَقُوطِهِ وَسَقُوطِ الْأَعْمَى فَوْقَهُ ، فَهُوَ الْمُسَبِّبُ
فِي الْجَنَازَةِ فِي الْحَقِيقَةِ ، وَلَا يُعْتَبَرُ الْأَعْمَى بِهَذَا الْإِعْتِبَارِ جَانِيًا . وَلَا يُقَاسُ
ذَلِكَ عَلَى سَقُوطِ إِنْسَانٍ مِنْ سَطْحٍ مَرْتَفِعٍ عَلَى آخَرَ لِأَنَّ الْمَتَوَفَى بِسَبَبِ
السَّقُوطِ لَمْ يُتَسَبَّبْ فِيهِ ، وَإِنَّمَا تَصَادَفَ مَرُورُهُ تَحْتَ الْجِدَارِ ،

وَأَرَادَ الشُّوْكَانِيُّ أَنْ يُؤَيِّدَ وَجْهَ نَظَرِ عَمْرٍ حِينَ قَالَ - بَعْدَ أَنْ أُوْرِدَ
الْقِصَّةُ - وَتَحْمِلُ قِصَّةَ الْأَعْمَى هُنَا عَلَى أَنَّهُ لَمْ يَقَعْ عَلَى الْبَصِيرِ بِجَذْبِهِ لَهُ .

وإلا كان هدراً^(١) أى أن الشوكانى أراد أن ينفي عن البصير أنه تسبب
بطريق مباشر فى سقوط الأعمى عليه ، لأنه لم يجذبه نحوه حين وقوع ، وإلا لما
استحق الدية . إلا أن هذا لا ينفي أن البصير هو المنسبب الحقيقى فى سقوطهما
لأنه كان القائد الموجه . فهو وإن لم يجذبه تسبب — بطريق غير مباشر —
فى وقوعه عليه . ولهذا نرى أن وجهة النظر الأخرى قد تكون جديرة
كذلك بالاعتبار .

(١) نيل الأوطار : ج ٧ ص ٢٣٦ .

٧ - المصلحة والنصوص

كانت المصلحة والنصوص قطبي التشريع عند عمر كما سبق في الباب الثاني . وفي وقائعه السابقة كلها لا نكاد نجد تشريعاً واحداً لم يرجع فيه إلى المصلحة العامة . فإن كان في الواقعة نص خاص التزم عمر بتحقيقه على نحو يحقق المصلحة ، ويجعلها مع النص وجهين لشيء واحد ، لأن ولي الأمر إذا عمل بمجرد ما يراه مصلحة ، وخالف النصوص عاماً (لم ينفذ أمره شرعاً) كما قال ابن نجيم (١) . وفي كل الوقائع التي درسناها في الباب الثاني لم نجد مسألة واحدة عمل فيها عمر بالهوى ، أو الرأي الذي يتعارض — على سبيل القطع — مع النصوص . فقد كان يستند دائماً إلى فهم في النص لا يرفضه العقل في المسألة ، ثم هو في نفس الوقت مستمد من المقررات التشريعية العامة .

أما إذا لم يكن في المسألة نص خاص فلم يكن عمر يصدر في تشريعاته عندئذ عن مجرد الرأي والاجتهاد في تعرف المصلحة ، بدون تقييد بأي شيء . آخر ، إنما كان يرجع — كما سبق في الباب الثالث — إلى المقررات والأسس العامة للتشريع الإسلامي ، كما كان يتحرى أيضاً أن ينتهج في تفكيره نهجاً مما جاءت به النصوص الخاصة في مسائل أخرى .

ويرى ابن فرحون أن التشريع الإسلامي راعى المصلحة في أبواب كثيرة منها تشريعية الرخص ، والتشديد في قبول الشهادة أكثر من الرواية لتوهم العداوة . ويذكر — بناء على هذا — أن باب التوسعة على الأحكام في العمل بالمصالح له أصل راعاه الشارع ، ويمكن أن يقاس عليه ، فليست المصلحة إذن (بدعاً عما جاء به الشرع (٢)) .

(١) انظر : الأشباه والنظائر : ص ١٥٨ .

(٢) انظر : تبصرة المحاكم : ج ٢ ص ١١٧ - ١١٩ .

ونضيف إلى ذلك أن هناك نصوصاً كثيرة تدل على أن الشريعة لم توضع أصلاً إلا لصالح العباد ، ففكرة المصلحة مراعاة في أصل وضع الشريعة وينبني على هذا أن تشريعاتها كلها تدور في هذا المجال . وقد لا يستطيع العقل البشرى أن يدرك كل ما وراء النصوص التشريعية من مصالح عاجلة وآجلة .

وكما سبق في الباب الثاني^(١) فإن نصوص التشريع الإسلامى تغطى بوجه من الوجوه وقائع المجتمعات من مختلف العصور ، وإن لم تنص عليها كلها تفصيلاً بنصوص خاصة .

وعلى هذا لم يقف الشارع موقفاً حيادياً بما يمكن أن يحدث في المجتمع البشرى ، وذلك أننا نستطيع أن نقول إجمالاً وفي كلمة واحدة - كما قال أستاذنا الجليل على حسب الله : إن الله أمر بكل خير ومعروف ، ونهى عن كل شر ومنكر^(٢) . وأى شيء يمكن أن يحدث في المجتمع لا بد أن يدخل تحت أحد القسمين ، ومن ثم يغطيه التشريع الإسلامى ولو بصورة إجمالية .

ولعل إدراك بعض الفقهاء - ومنهم الظاهرية - لهذا الأمر من الأسباب التى جعلتهم يقولون بعدم الحاجة إلى الاجتهاد والرأى والمصلحة ، مادامت نصوص الشريعة تشمل بطريقة ما كل شيء^(٣) . إلا أنه من البديهي أن هذه النصوص تحتاج عند تطبيقها في كل عصر إلى جهود كبيرة لمحاولة تحرى المصلحة في كل مسألة ، وهل هى خاصة أو عامة ؟ وهل ألغاها الشارع أم لا ؟ وما الذى يتوقف عليها من أحوال الناس ؟ وما هى الأسس

(١) انظر في التقديم للباب الثانى : ما الذى نعينه بالنصوص الخاصة .

(٢) أصول التشريع الإسلامى : ص ١٤١ .

(٣) انظر مثلاً قول ابن حزم : (إن الدين كله منصوص عليه) بإبطال القياس

والرأى : ص ٥ .

التشريعية العامة التي يرجع إليها فيها ؟ وهل هناك ما يمكن أن تقاس عليه
عما جاءت به نصوص أو وقائع عصر الرسالة ، من حيث الحكمة والهدف
إن لم يكن من حيث الوصف والعلة ؟

إلى غير ذلك من الأسئلة الكثيرة التي يحتاج كل منها إلى جهود من
النظر والتفكير والمشورة والرأى ، وهى جهود لا بد أن يقوم بها الناس ،
ولا يكفي فيها مجرد وجود النصوص العامة .

ويرى الأستاذ الدكتور مصطفى زيد أن من عمل عمر بالمصلحة
زيادته عقوبة شارب الخمر ، وإيقاعه الطلاق الثلاث بلفظ واحد ، وقتله
الجماعة بالواحد ، وعدم قطعه يد السارق عام المجاعة ، وتركه الشورى إلى
الستة رجال ، وإشارته بجمع القرآن . ويلاحظ بحق أن عمر وغيره من
الصحاب - قد راعوا المصلحة ، ومع ذلك (فإن المجتهدين من أصحاب
المذاهب) قد اختلفوا فيها كثيراً ، وأنكر بعضهم العمل بها حتى لقد ذهب
إلى أنها (من هوسات العقل فلا تعتبر ^(١)) . .

٨ - المصلحة العامة والخاصة

كان عمر في مراعاته للمصلحة إنما يهدف إلى تحقيق المصلحة العامة أصلاً ، فإذا تمتعت معها مصلحة خاصة لبعض الناس فإنه يقرها . فلا بأس على الناس من أن يبيعوا ويشترىوا ويسلكوا سبلهم المختلفة في الحياة مادامت منافعهم الخاصة تدور في إطار المصلحة العامة ، ولا تتعارض معها ، لأن المنافع الخاصة عندئذ تؤدي بجمعة إلى تحقيق الاستقرار بين الناس ، وانصراف كل منهم إلى ما ينفعه ، دون إضرار أو ظلم لأحد من الناس .

أما إذا تعارضت المصلحتان معاً فإن عمر كان لا يتردد لحظة واحدة في إثارة مصلحة المجموع على مصلحة الفرد . وكان يرجع في هذا إلى أحد المقررات العامة في التشريع الإسلامي ، وهو إهدار المصلحة الفردية في سبيل صالح المجموع ، عند التعارض بينهما ، كما أهدر مصلحة المرابي في زيادة ثروته بالرأب عن طريق استغلال المحتاجين ، وأهدر مصلحة السارق في زيادة ماله عن طريق الاستيلاء على مال الآخرين ، ومصلحة القاتل عمداً في حفظ نفسه .

ومن المسائل التي أهدر فيها عمر مصلحة الفرد في سبيل ما رآه مصلحة المجموع ما ذكرناه في احتكار الأقوات والتعطل بحرية التجارة (١) ، وفي نفي نصر بن حجاج وابن عمه أبي ذئب من المدينة وإهدار مصلحتهم الخاصة في الإقامة ببحرار أهلها . ويروى مالك أن عمر مر بامرأة مجذومة ، وهي تطوف بالبيت - فقال لها : يا أمة الله ، لا تؤذي الناس ، لو جلست في بيتك . فجلست . وبعد وفاة عمر قال لها أحد الناس : إن الذي كان قد نهاك مات ، فاخرجي ، فقالت : ما كنت لأطيعه حياً وأعصيه ميتاً (٢) . فعمر

(١) انظر . الباب الثاني : القسم الأول .

(٢) الموطأ : ج ١ ص ١٦٦ .

ألقى حق المرأة المجذومة ومنفعتيها الخاصة في أن تؤدي النسل ، وأن تختلط بالناس ، لما فيه من احتمال كبير بأن تعدى غيرها حين تختلط بجماهير الناس المزدحمة حول البيت ، أو في الأسواق . وبالرغم من أن هذه العدوى غير متيقنة ، إلا أنها تمثل احتمالاً كبيراً يهدد الجماعة ، بحيث أثر عمر أن يهدر منفعة فردية خوفاً من فساد يمس المجموع ، تماماً كما فعل في نفي نصر بن خিজاج . وهذه المساواة بداهة من وجهة نظر الأصل التشريعي المجرد فحسب وإلا فالفرق الموضوعي كبير بين نوعي الفساد المتوقع في كل من القضيتين . وليس أدل على اقتناع المرأة بوجهة نظر عمر من امتناعها عن الخروج من بيتها بعد وفاته . وبما لا شك فيه أنه — وقد ألزمها بيتها بما يتناسب مع حالها من رقيق الكلام — قد هيا لها رزقاً يكفيها . أو ليس قد أجرى القوت على مجذومين من النصارى ؟

وكان رأى عمر فيما يتصل بالملكية الفردية مجالا لتطبيق رأيه في العلاقة بين المصلحة الفردية والجماعية . ذلك أنه كان يرى أن للمالك حرية التصرف فيما يملكه بالبيع وبالهبة وبالتأجير وبالإعارة ، وبغير ذلك من أنواع التصرفات التي تتبع الملكية ، لكنه كان يلغى هذه الحرية الفردية إذا تعارضت تعارضاً قطعياً مع الصالح العام . وقد بدا ذلك بوضوح في قصة توسيعه للبيت الحرام سنة ١٧ هـ ، حيث اعتمر في هذا العام في رجب^(١) ، ولم يكن للمسجد الحرام في عهد رسول الله وخلافة أبي بكر جدار يحيط به ، وإنما كان فناء حول الكعبة للطائفين ، فلما رأى عمر كثرة الناس في خلافته ، وأن هذا الفناء قد ضاق بهم ، أراد أن يوسع المسجد ، فاشترى دوراً فهدمها وزادها فيه ، وهدم على قوم من جيران المسجد أبوا أن يبيعوا ، ووضع لهم الأثمان في بيت المال ، حتى أخذوها بعد ذلك ، واتخذ للمسجد جداراً قصيراً دون القامة ، فكانت المصاييح توضع عليه^(٢) .

(١) انظر : الكامل لابن الأثير : ج ٢ ص ٢٦٤ ، وتاريخ الطبري : ج ٥ ص ٦٩٤ ، ٦٩٥ .

(٢) انظر : المرجع السابقين ، وفتوح البلدان : ص ٦٢ ، والأحكام السلطانية ص ١٥٤ .

تعارضت إذن الرغبة الفردية في أن يحتفظ جيران البيت الحرام بديوتهم إلى جواره ، مع الصالح العام في توسيعه بحيث يكفي كثرة الناس المتزايدة للحج والعمرة ، فالغى عمر هذه الرغبة الفردية لئلا يعطل صالح الجماعة . لسكن هذا لم يمنعه من أن يعمل بالعدل المطلق حين لم ينصبهم ديارهم دون مقابل ، إنما اكتفى بتحقيق المصلحة العامة في هدم هذه البيوت ، ثم وضع أثمانها لهم في بيت المال ، حتى أخذوها بعد ذلك .

وأيضاً فإننا نستطيع أن نلمح معنى إهدار الحرية والمصلحة الفردية في سبيل الصالح العام ، في قصة عمر الشهيرة مع الخطيئة ، حين وضعه في السجن ، وأخرجه بعد ذلك وأطلق سراحه مشروطاً عليه ألا يعود إلى هجاء الناس ، وقد كان يتكسب من هذا الهجاء ، مما أدى إلى مشاحنات بين بعض المسلمين بسببه . فالغى عمر مصلحته الفردية في التكسب من هذا الطريق ، لئلا يؤدي إلى العداوات والمشاحنات بين المسلمين ، وما قد يتبع ذلك من فساد عام . ويمكن أن نلمح في هذا أيضاً أحد معاني سد الذرائع كما سيأتى . ثم إن عمر أراد أن يؤكد عليه الحجة ، ويكفل الرزق الحلال له ولأبنائه ، فاشترى منه أعراض المسلمين جميعاً بثلاثة آلاف درهم ، في مقابل ألا يعود إلى قول الشعر ، لأنه - وقد هجا نفسه وأمه - لم يكن يستطيع أن يقول إلا ما يفسد بين الناس ^(١) .

(١) انظر : الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني : ج ٢ ص ١٥٧ ، ١٦٣ ، ١٧٦ - ١٨٩ ،
وتفسير القرطبي : ج ١٢ ص ١٧٣ .
(م ٣٠ - منهج عمر بن الخطاب)

٩ - ترجيح أحد الاحتمالات العقلية بالمصلحة العامة

كان عمر يرجح أحد الاحتمالات العقلية إذا كان محققاً للمصلحة، بشرط ألا يتعارض قطعاً مع النصوص . وقد بدا هذا بوضوح في قتله الجماعة بالواحدة . وإذا سلمنا بأن آية قتل النفس بالنفس تنسج في فهمها - عن طريق الاحتمال العقلي - لما ذهب إليه داود الظاهري ومن وافقه إلى أنه لا تقتل الجماعة بالواحد ، عملاً بالتساوي المفهوم من ظاهر الآية ، كما تنسج لما عمل به عمر بن الخطاب ووافقه عليه جمهور الصحابة والعلماء بعدهم من قتلة الجماعة بالواحد ، باعتبار أن كل نفس اشتركت في القتل فهي نفس قاتلة تؤخذ بنفس المقتول ، دون النظر إلى تعدد نفوس المعتدين وتوحد النفس المعتدى عليها ، مما يصدق عليه وصف النفس بالنفس - إذا سلمنا بأن العقل لا يرفض - على سبيل القطع والحسم - أحد الاحتمالين ، فإنه مما لا شك فيه أن تحقق المصلحة العامة يكمن في الرأي الثاني وحده ، كما لاحظته كثير من الفقهاء الأقدمين ومنهم ابن رشد الذي قال : فلو لم تقتل الجماعة بالواحد لتذرع الناس إلى القتل بأن يتعمدوا قتل الواحد بالجماعة ^(١) . وحينئذ يضيع دم القاتل . ويضيع معه الهدف من القصاص كما شرعه الله في قوله : : ولكم في القصاص حياة .

والحقيقة أن مسألة قتل الجماعة بالواحد قد اجتمعت فيها عدة اعتبارات تشريعية نظر إليها عمر ، وهي :

أولاً : اختياره العمل بفهم معين في الآية يحقق المصلحة ، ولا يتعارض - على سبيل القطع - مع نصها .

ثانياً : وقد آزره في هذا الاختيار أحد المقررات العامة في التشريع

(١) انظر : الباب الثاني : القسم الثاني .

الإسلامي ، وهو أن فكرة القصاص شرعت أصلاً لتأمين حياة الناس بمنع بعضهم من الاعتداء على بعض . فإذا علموا أن القصاص واقع بهم لا محالة ، رجع أكثرهم عن فكرة التعدي بالقتل . فكان في رجوعهم حياة للناس . وقد رأى عمر أن في توقفه عن قتل الجماعة بالواحد إهداراً لهذا المعنى ، وتشجيعاً للناس على أن يعتمد كل من يريد القتل منهم إلى إشراك آخر أو آخرين معه ، حتى يسقط عنهم القصاص ، ويبطل — في حقيقة الأمر — الهدف من تشريعه .

ثالثاً : نظر عمر إلى فكرة (الجناية) وصرف النظر عن محلها ، وذلك حين نظر إلى تحقق الجرم من كل الأنفس القاتلة ، بالرغم من توحد النفس المقتولة . وقد آزرته في هذا نظرة الشريعة الإسلامية إلى فكرة الجناية والتعدي في سائر الجنايات والعقوبات ، كما مثلنا لذلك باشتراك عشرة رجال في الزنا بامرأة واحدة ، أو سرقة مال معين ، أو شرب دن خمر واحد ، فتم تحقق وصف الجناية فقد وجب عقابها بصرف النظر عن تعدد مخطئها أو توحيده ، في الحادثة الواحدة .

١٠ - سد الذرائع والمصلحة

لا نعتقد أن عمر كان يعرف اصطلاح (سد الذرائع) بمفهومه كما نشأ عند الأصوليين بعده ^(١) . لسكن ، من المؤكد أنه عمل بمضمونه في بعض شريعته وذلك حين كان ينظر إلى بعض الأمور بحسب ما يمكن أن يتخذ طريقاً إليها ، فقد يكون الشيء في ذاته مباحاً لكنه يتخذ طريقاً إلى ما لا يباح ، وهنا يجب النظر إليه على هذا الأساس ، فيؤدي التشريع أهدافه المبتغاة .

ونما يمكن أن يدخل ضمن عمل عمر بما سمي بعده (سد الذرائع) ما روى من أن الناس بعد وفاة الرسول وفي خلافة عمر ، كانوا يأتون إلى الشجرة التي كانت بيعة ^(٢) الرضوان تحتها ، فيصلون عندها ، فقال عمر : أراكم أيها الناس رجعتم إلى العزى ، ألا لا أوتي منذ اليوم بأحد عاد لمثلها إلا قتلته بالسيف كما يقتل المرتد ، ثم أمر بها فقطعت ^(٣) .

وكما سبق في الباب الثاني فإن عمر خاف من أن يرجع المسلمون إلى عبادة الأوثان بالتدرج ، وبخاصة أنهم كانوا قريباً عهد بجاهلية ، يخاف — كما قال الشاطبي — أن يتبادى الحال إلى تلك الشجرة حتى تعبد من دون الله (فكذلك يتفق الحال عند التوغل في التعظيم ، وقد كان هذا أصل عبادة الأوثان في الأمم الخالية كما ذكره مؤرخو السير ^(٤)) .

(١) انظر مثلاً : أصول التشريع الاسلامي ص ٢٨٣ ومراجعته وراجع في مفهوم سد الذرائع والمصلحة في القرن الثاني (مناهج التشريع الاسلامي في القرن الثامن الهجري) للدكتور محمد بلتاجي ص ٦٩٩ - ٧٠٤ .

(٢) تابع المسلمون الرسول عام الحديبية وعمر أخذ بيده تحت الشجرة ، وكانت شجرة طلع ، وقد نزل في هذه البيعة قوله تعالى : « لقد رضى الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة فعلم ما في قلوبهم فأنزل السكينة عليهم وأثابهم فتحاً قريباً » الفتح : ١٨ وانظر القصة كاملة في تفسير القرطبي : ج ١٦ ص ٢٧٤ - ٢٧٨ .

(٣) شرح نهج البلاغة : ج ١ ص ، وانظر : سيرة عمر لابن الجوزي : ص ١٠٧ .

(٤) الاعتصام : ج ٢ ص ١٣٧ .

والصلاة في حد ذاتها مباحة في أى مكان — حتى تحت تلك الشجرة — إلا أن الخوف من اتخاذ الصلاة تحتها طريقاً إلى ما يخالف خالص الوحدانية، هو الذى برر له قطعها .

وكان عمر حريصاً على إخلاص العقيدة لله ، باعتبار أن هذا الإخلاص أهم ما يميز الإسلام ، ولا يقتصر في حقيقته على الإيمان القلبي ، إنما يتجاوز به إلى مجال السلوك العملى . ومن ثم كان حريصاً — وهو يقبل الحجر الأسود — على أن يصرح أمام الناس بأنه حبر لا يضر ولا ينفع ، ولولا أنه رأى رسول الله يقبله ما قبله (١) .

وروى ابن تيمية أنه لما ظهر قبر دانيال بتستر ، كتب فيه أبو موسى الأشعري إلى عمر ، فكتب إليه عمر أن يحفر بالنهار ثلاثة عشر قبراً ، ويدفنه بالليل في واحد منها ، لئلا يفتن الناس به (٢) . وقد روى الطبرى أن الناس كانوا يستسقون بحمد دانيال (٣) . ويروى ابن تيمية أيضاً عن عمر أنه كان إذا رأى المسلمين يتناوبون مكاناً يصلون فيه لسكونه موضع نبي ، نهام عن ذلك وقال : إنما هلك من كان قبلكم باتخاذ آثار أنبيائهم مساجد ، من أدركته الصلاة فيه فليصل ، وإلا فليذهب ، ويرى ابن تيمية أن السلف كانوا يحققون معنى التوحيد بمثل هذا ، لأن الإسلام مبنى على أصليين : ألا نعبد إلا الله ، وأن نعبد به بما شرع ، لا بالبدع (٤) .

ومما رآه بعض الفقهاء عملاً لعمر بسد الذرائع ما روى عنه وعن

(١) هذا الحديث رواه الجماعة ، البخارى ومسلم وأبو داود والتمذى وابن ماجه وابن جنبل انظر : نيل الاوطار : ج ٥ ص ١١٣ ، وبداية المجتهد : ج ١ ص ٢٧٥ ، وموطأ مالك : ج ١ ص ١٤١ ، وسيرة عمر ص ١٠٦

(٢) منهاج السنة النبوية : ج ١ ص ٣٣٦ ، وانظر سفر دانيال في (العهد القديم) وتستر أعظم مدينة بخوزستان .

(٣) تاريخ الطبرى : ج ٤ ص ٩٣

(٤) منهاج السنة النبوية : ج ١ ص ٣٣٦

عثمان وعلى وأبي بن كعب وغيرهم من الصحابة أن المبتوتة — أى المطلقة ثلاثاً — فى مرض موت الزوج ترث من تركته : وقد روى أن سائر المهاجرين والأنصار وافقوا على هذا رأى^(١) . والطلاق — وإن كان مباحاً — هو أبغض الحلال إلى الله . ولم تفرق النصوص بين وقت وآخر لإيقاعه . إلا أنه قد يتخذ طريقاً متعمداً لحرقان الزوجة من الميراث ، بأن يطلقها الزوج فى مرضه الذى يعلم أنه سيموت فيه — طلاقاً بانئناً . وفى هذا ما فيه من الإضرار المتعمد بالزوجات ، ومن ثم رأى عمر وموافقوه ألا يتخذ الطلاق المباح طريقاً إلى الانتقام من الزوجة بحرقانها المتعمد من الميراث ، فأروا أن ترث سداً لهذا الطريق ، وعقاباً للزوج على استغلاله حقه المشروع استغلالاً سيئاً ، ومعاملة له بنقيض قصده .

ونستطيع أن نلمح معنى من معانى سد الذرائع ، فى نفى نصر بن حجاج وابن عمه من المدينة — وذلك إلى جانب إثبات المصلحة العامة على المصلحة الخاصة . وبرى بعض الفقهاء أيضاً أن نهى عمر عن متعة الحج كان سداً للذريعة . بقول الأستاذ الشيخ محمد فرج السنبورى : « وما صنعه عمر سداً للذريعة نهيه عن المتعة فى الحج . وهى الإحرام فى أشهر الحج بالعمرة وحدها ، وبعد أن يتم المتمتع أعمالها يتحلل من إحرامه ، ويبقى حلالاً حتى يحرم بالحج . وقد روى القاضى أبو يوسف فى الآثار أنه بينما كان عمر واقفاً بعرفة ، إذ أبهر رجلاً يقطر رأسه طيباً فقال له عمر : ألسنت محرماً ؟ ويحك . . فقال الرجل : بلى يا أمير المؤمنين . قال عمر : مالى أراك يقطر رأسك طيباً ، والمحرم أشعث أغبر ؟ فقال الرجل : أهملت بالعمرة مفردة وقدمت مكة ومعى أهلى ، ففرغت من عمرتى حتى إذا كان عشية التروية أهملت بالحج . فرأى عمر أن الرجل قد صدقه ، إنما عهد به بالنماء والطيب بالأمس . فنهى عمر عن ذلك عن المتعة وقال : إذن والله

لأوشكتكم لو خلّيت بينكم وبين المتعة أن تضاجعوهن تحت أراك غرفه ثم تروحون حجاجاً . فالمتعة وهى مشروعة منعها عمر لما رآها ذريعة إلى فساد وانتهاك الإحرام^(١) .

وقد أوردنا فى الباب الثانى عدة روايات تحمل الأسباب التى جعلت عمر ينهى عن متعة الحج ، وكان من بينها هذا السبب الذى يتضمن معنى سد الذرائع بالإضافة إلى بقية الأسباب التى تحمل معنى المصلحة ، وتطبيق نصوص إتمام الحج والعمرة على التفصيل السابق .

ويرى الأستاذ السنهورى أيضاً أن من عمل عمر بسد الذرائع إضفاء الطلاق الثلاث دفعة واحدة ، كما يلح فيه معنى العمل بالمصلحة العامة^(٢) . ونستطيع أن نلح معنى (سد الذرائع) و (المصلحة) فى نهى عمر عن الزوج من الكتائب كما بحثناه . وإذا كان الدارسون بعد عصر عمر يرون فى بعض تشريعاته أكثر من معنى من معانى مصطلحاتهم المستحدثة بعده ، فإن هذا - وحده - يدل على ما كان يملكه من الخصوبة العقلية ، والمرونة فى تطبيق التشريع ، والنظرة النافذة للمهمة إلى مقاصده .

(١) عمر الفقيه المجتهد : محاضرات للدراسات العليا بكلية الحقوق - جامعة القاهرة : ص ٣٢

(٢) المرجع السابق : ص ٣٣

١١ - التعزير

أوقع عمر في كثير من وقائعه عقوبات تعزيرية . والتعزير عقوبة على مخالفة ليس فيها حد معين يلتزم به . وكما يقول ابن فرحون فإنه لا يخص بفعل معين ولا قول معين ، فقد عزّر الرسول بالهجر^(١) والنفي^(٢) . وتعددت تعزيرات عمر على النحو التالي :

- (أ) الضرب : واختلف مقداره ونوعه باختلاف الحادثة وظروفها فقد ضرب الذي زور نقش خاتمه وأخذ شيئاً من بيت المال ثلاثمائة جلدة^(٣) وضرب صديقاً ضرباً مبرحاً حين تتابع في السؤال عن متشابه القرآن . وضرب رجلاً وجد مع امرأة بعد العتمة ، في رية ، دون المائة جلده^(٤) .
- (ب) الحبس : كما فعل بالخطيئة ، ومعن بن زائدة ، وشاهد الزور^(٥) .
- (ج) إحراق البيت : كما فعل بباب قصر سعد بن أبي وقاص لما احتجبت عن الناس فيه . وحرق حانوتاً كان يباع فيه الخمر وقال لصاحبه - وكان اسمه رويشد الثقفي - إنما أنت فويسق ، لا رويشد^(٦) .
- (د) النفي : كما فعل بصبيغ بن عسل . أما نفي نصر بن حجاج وابن عمه فليس تعزيراً كما قدمنا ، لأن أحدهما لم يرتكب ما يعزّر عليه .
- (هـ) الهجر والأمر بمقاطعة الناس للمعزّر : كما فعل مع صبيغ ابن عسل^(٧) .

(١) في قصة الثلاثة الذين خلفوا (انظر سورة التوبة / ١١٨ ونفاسيرها)

(٢) تبصرة المحكام : ج ٢ ص ٢١٢

(٣) المرجع السابق : ص ٢١٣

(٤) المرجع السابق : ص ١٣٥

(٥) انظر : احكام القرآن للجصاص : ج ٣ ص ٢٩٨

(٦) الحسبة في الاسلام لابن تيمية ص ٤٣ ، وتبصرة المحكام : ج ٢ ص ٢١٣ ، والاموال ص ٩٩

(٧) انظر : المريعة للأجري : ص ٧٣ ، والاصابة لابن حجر : ج ٣ ص ٢٥٨

والموافقات : ج ١ ص ١٨

(و) التشهير والإهانة بين الناس بتسويد الوجه وحلق الرأس : كما فعل مع شاهد الزور قبل أن يحبس ، فقد جرده وأوقفه للناس يوماً وقال : هذا فلان بن فلان^(١) . . . وروى أيضاً أنه كان يأمر في شاهد الزور بحلق شعره وتسويد وجهه وإركابه دابة مقلوباً^(٢) .

أما حلق شعر نصر بن حجاج فلم يكن تعزيراً ، وإنما كان محاولة لم تنجح لتخفيف أسباب فتنة النساء به ، وقد كان من أحسن الناس شعرا . وقد أمره عمر بعد ذلك أن يعتم ويغطي رأسه ، فلما ازداد حسنه سيره إلى البصرة . وبهذا لا يصح عندنا ما ذهب إليه ابن فرحون من أن حلق شعره كان تعزيراً من عمر له^(٣) . وماذا فعل ليعزر ؟

(ز) مصادرة المال أو بعضه : كما فعل عمر مع بعض ولاته فيما سبق ، وكما فعل مع السائل الذي وجد معه من الطعام فوق كمفايته^(٤) .

ولم تكن العقوبة المالية تنفذ في صائح بيت المال في جميع الأحوال ، فقد أمر عمر حاطب بن أبي بلتعة أن يعطى المزدني صاحب الناقة التي سرقها غلبانه ضعف ثمنها ، كما مر في إسقاط حد السرقة . كما كانت العقوبة المالية أحيانا تأخذ صورة إهدار الشيء الذي وقع عليه العقاب ، كما فعل عمر حين أراق اللبن الذي شابهه بائه بالماء^(٥) ، وقد يقال : ألم يكن من الأفضل التصرف في هذا اللبن المشوب بما هو أنفع من إراقته على الأرض ؟ وقال ابن تيمية في ذلك : (وإذا كان عمر بن الخطاب قد أتلف اللبن الذي شيب للبيع ، فلأن يجوز التصديق بذلك بطريق الأولى ، فإنه يحصل به عقوبة الغاش وزجره عن العود ، ويكون انتفاع الفقراء بذلك أنفع من إتلافه . وعمر

(١) أحكام القرآن للجصاص : ج ٣ ص ٢٩٨

(٢) المرجع السابق . وانظر : الحسبة في الإسلام : ص ٤٧

(٣) انظر : تبصرة الحكام : ج ٢ ص ٢١٣

(٤) المرجع السابق .

(٥) انظر المرجع السابق والحسبة في الإسلام : ص ٤٣

أُتلفه لأنه كان يغني الناس بالعطاء ، فكان الفقراء عنده بالمدينة إما قليلين وإما معدومين (١) .

ويبدو أن عمر — إلى جانب ذلك — أراد أن يثبت نوعاً من الحسرة والندم في قلب البائع الغاش حين يجد بضاعته أمامه مهترمة تتشربها الأرض ، مما قد يكون له نوع من التأثير النفسى المضاعف عليه . وعلى أية حال فقد كانت قيمة اللبن المهدر شيئاً يسيراً ، ولم يثبت أن عمر كرر هذا النوع من التعزير .

وهكذا تعددت تعزيرات عمر تبعاً لتعدد نوع الخطأ ، ومقدار إضراره بالناس . ولا شك أن عمر لم يكن ينظر إلى المخالفة في حد ذاتها فحسب ، ليحدد نوع العقاب التعزيري ، إنما كان يضع في اعتباره أيضاً ظروف مرتكبه ، وقوة عقيدته ، وسننه ، ومدى إصراره على الخطأ ، أو ندمه عليه ، فهناك فرق كبير بين من يخطئ عن جهالة وطيش مؤقتين ، كنزوة يسارع بالندم عليها ، وبين من يدبر الجريمة مصراً عليها ، ولا يحس بعد اكتشافها إلا بالغيظ ، لأنه لم يستطع أن يحسن تدبيرها بحيث يخفى أمره على الناس . وقد يكفي أحد الناس بكلمة تأنيب ليصارع بالتوبة الصادقة ، وقد لا يجدى الضرب المبرح مع آخر ارتكب المخالفة نفسها . ولأجل هذا جعل العقاب لنظر القاضى ، ليوازن بين هذه الاعتبارات كلها ، ويرى ما فيه المصلحة فينفذه . .

وما يراعى عند تحديد العقاب ، تحرى أن تكون العقوبة بماثلة — أو مقاربة — للجريمة . وكما يقول ابن تيمية في تعليل طريف : (فإذا أمكن أن تكون العقوبة من جنس المصيبة ، كان ذلك هو المشروع بحسب الإمكان . مثل ما روى عن عمر بن الخطاب في شاهد الزور : أنه أمر

بإركابه دابة مقلوبا ، وتسويد وجهه ، فإنه لما قلب الحديث قلب وجهه ، ولما
سود وجهه بالكذب سود وجهه (١) أي تسويدا حسيا .
وبلاحظ أنه يجوز إيقاع أكثر من عقوبة تعزيرية على المعصية
الواحدة ، فقد ضرب صبيغ ، ونفى ، وهجر ، وضرب معن بن زائدة ،
وحبس ، وقوسم ماله . وضرب شاهد الزور ، وسود وجهه ، وحلق
شعره ، وأركب دابة مقلوبا ، والحكم في ذلك هو ظروف الجناية وشخص
مرتكبها .

١٢ - التعدي والجناية

كما سبق في قتل الجماعة بالواحد كان عمر ينظر إلى فكرة (التعدي والجناية) فتى تحققت في أحد من الناس استلزمت عقوبتها . ومما يدل على هذا أيضا ما روى عنه من أنه حكم بالدية على من أجرى فرسه ، فوطئه في طريقه إنسانا فقتله ^(١) . فهذه جناية قتل خطأ ، لأن صاحب الفرس — وإن لم يقصد قتل الآخر — قد زجرها لتجرى فتسببت في قتل إنسان ، ومن ثم فهو مسئول — مسئولية الخطأ — عن هذه الجناية — وقد قال جمهور الفقهاء — تبعاً لما حكم به عمر — إن راكب الدابة ، وسائقها ، وقائدها ضامنون لما أصابت ^(٢) . إلا أن أهل الظاهر قالوا : لا ضمان على أحد في جرح العجاء ، واستدلوا بحديث أبي هريرة عن رسول الله أنه قال : وجرح العجاء جبار ، ^(٣) .

لكن الجمهور حملوا هذا الحديث على أنه إذا لم يكن للدابة راكب ولا سائق ولا قائد ، لأنهم رأوا أنها إذا أصابت أحداً وعليها راكب ، أولها قائد ، أو سائق ، فإنه هو المصيب ، لكن خطأ ^(٤) ومثل ذلك ما إذا أجزاها أحد في طريق الناس فأصابت بعضهم ، فإنه مسئول — مسئولية الخطأ — عن هذه الإصابة .

ولو تركنا للناس أن يجرؤوا دوابهم ، أو يركبوها ، ثم لا يكون عليهم شيء من نتائج ذلك ، لعمد من يريد أن يقتل آخر أو يؤذيه ، إلى أن يطأه

(١) انظر : موطأ مالك : ج ٢ ص ١٨٧ وبداية المجتهد : ج ٢ ص ٣٤٨

(٢) بداية المجتهد : ج ٢ ص ٤٣٨

(٣) والجبار وهو مالادية فيه . انظر موطأ مالك : ج ٢ ص ١٨٧

(٤) بداية المجتهد : ج ٢ ص ٣٤٩

بداية تجرى ، أو يوجهها نحوه ، ثم يأتي ليستشهد بحديث أبي هريرة السابق ،
نما يفتح بابا للإفساد وذريعة له ، مما لم يردده الرسول قطعا . ولذلك حمل
عمر بن الخطاب — وبعده جمهور العلماء — حديث الرسول على ما إذا جرت
العجاء وحدها ، دون أن يكون لها سائق ، أو قائد ، أو عليها راكب ،
ودون أن يحريها أحد عمداً في طريق الناس ، لأنه لا يمكن أن يحمل أحد
من الناس مسؤولية ذلك . أما في غير ذلك من الأحوال فإن موجه الدابة
— بأي نوع من التوجيه — مسئول عما تحدثه من جنائيات ، لأنه هو المحصل
لها في الحقيقة كما قال ابن رشد .

١٣ - القرينة القاطعة

ثبت أن عمر كان يبنى بعض أحكامه على فكرة القرينة الظاهرة حين تكون قاطعة . ومن ثم عاقب شارب الخمر إذا قامها ، أو شمت رانحتها بوضوح من فيه . وحكم بإقامة حد الزنا على من يتيقن حبلا ولا زوج لها (١) ، لأن الجريمة مستيقنة حينذاك ، وأنها - وإن اعتمد إثباتها على فكرة القرينة وحدها - فلأنها هنا حاسمة في القطع ، لا تحتل أى شبهة تدرك العقاب . إلا إذا ثبت بعد ذلك أنه حدث إكراه ، أو نحوه ، فإن ثبوته يعتبر شبهة تسقط الحد .

أما إذا كانت القرينة غير قاطعة ، بحيث تتعرض لفكرة الاحتمال ، فلم يكن هو يعتمد عليها وحدها في ترتيب الحكم عليها . فإذا وجد رجل مع امرأة غريبة عنه في مكان مظلم ، ولم ير أحد من شاهدهما حدوث ما يستوجب الحد ، فإن مجرد وجودهما في رية لا يكفي لإثبات الحد عليها . وإنما يجب التعزير بما يناسب . وقد سبق أن عمر عزّر رجلا وجد مع امرأة بعد العتمة في رية ، بضربه دون المائة جلده (٢) .

والتمييز بين القرينة للقاطعة وغيرها مبنى على أن الأصل في الإنسان البراءة من الإثم ، حتى تثبت عليه الجريمة . وليس العكس .

(١) انظر : تبصرة الحكام : ج ٢ ص ٩٧

(٢) انظر : التعزير في هذا الباب .

١٤ - اللفظ والنية

هناك من الأقوال والأفعال ما تنبئ - بذاتها - عن حقيقةها ومقاصد أصحابها . وإلى جانب هذا فهناك بعض الأقوال والأفعال التي لا تستبين حقيقةها ومقاصد أصحابها بمجرد سماعها ، أو الاطلاع عليها ، مما يحتاج لمجهود في تعرف نيات أصحابها منها . وهذه الجهود تختلف باختلاف ظروف الواقعة . وقد أقام عمر حد القذف على من عرّض بمحدثه في لهجة مريية - وهما يستبان - فقال له : والله ما أبى بزان ولا أمى بزانية . فاستشار عمر الناس فيه ، ولم يسأل القائل عن قصده ، لأن من البديهي أنه كان سينكر إنكاراً مطلقاً أنه أراد قذف محدثه ، ومن ثم لم يكن سؤاله طريقاً إلى إيضاح حقيقة قصده . ثم إن عمر استقر على إقامة حد القذف عليه - بعد مشورة الناس ^(١) - لأنه رأى أن التعريض هنا قام مقام التصريح - بحكم الاستعمال والعرف اللغوي ^(٢) - فحصلت المعرفة به كما قال القرطبي ^(٣) فوجب إزالتها عن المعرّض به بإقامة الحد على المعرّض . فعمر رأى من ظروف الواقعة أنها تنبئ بدلالات قوية على أن القائل قصد قذف محدثه ، وكان في إقامة الحد عليه نوع من سد الذرائع ، حتى لا يتخذ الناس التعريض وسيلة إلى قذف بعضهم البعض .

وإذا كان عمر في هذه الواقعة قد لجأ إلى مشورة الناس ، وبحث

(١) انظر : الموطأ : ج ٢ ص ١٦٨ ، وأحكام القرآن للجصاص : ج ٣ ص ٣٣٠ ، واهلام الموقعين : ج ٣ ص ١١٦ وتبصرة الحكم : ج ٢ ص ١٨٩

(٢) انظر : بداية المجتهد : ج ٢ ص ٣٦٨ ، ٣٦٩ ، ومالك يوافق عمر على أن الكناية قد تقوم - بصرف العادة والاستعمال مقام النص الصريح ، وإن كان اللفظ فيها مستعملاً في غير موضعه .

(٣) انظر : تفسير القرطبي : ج ١٢ ص ١٧٣

الظروف الخارجية للتعريض، ولم يلجأ إلى سؤال المتحدث عن نيته — فإنه كان يجد أن — الوصول إلى الحقيقة في وقائع أخرى لا يتأتى إلا بسؤال المتحدث نفسه، وبخاصة أنه لم تكن هناك مفسد عامة يمكن أن تترتب على سلوك هذا الطريق في استبانة الحقيقة. وهكذا كان يفعل في الألفاظ غير الصريحة في الطلاق. فيروى مالك أنه استخلف رجلاً عراقياً قال لزوجته: حبلك على غاربك، عما أراه بقوله، فقال: أردت الفراق. فقال عمر: هو ما أردت^(١). ومن هذه الرواية نعلم أنه لم يكتف بمجرد سؤال الرجل وإنما استخلفته.

ويروى ابن القيم فيما يتصل بهذا قصة طريفة تؤيد أن عمر لم يكن يتوقف عند الأشكال والحروف، إذا كان التوقف عندها على حساب الحقيقة، أو في مقابلها. فيروى أن امرأة قالت لزوجها: سمّني. فسمّاها الطيبة. فقالت لا: لا. فقال لها: ما تريدن أن أسميك؟ قالت: سمّني خلية طالق. فسمّاها كما أرادت، فأنت عمر فقالت: إن زوجي طلقني. فجاء زوجها فقص عليه القصة، فأوجع عمر رأسها وقال لزوجها: خذ يدها وأوجع رأسها. ويعلق ابن القيم على ذلك بقول: (وهذا هو الفقه الحلي الذي يدخل القلوب بغير استئذان، وإن تلفظ بصريح الطلاق^(٢)). ولا شك في أن الطلاق حق للزوج، وأنه لم يرد الطلاق حين سماها — أو دللها في الحقيقة كما أرادت. ولا يمكن أن يقر عمر هذا الاحتمال غير المشروع على هذا الحق. وقد صدق ابن القيم في تعليقه هذا. ولعل المسألة لو عرضت على بعض الفقهاء المتأخرين عن زمن عمر، عن أولعوا بالتفريعات والتقسيمات، والألفاظ، وملأوا كتبهم بها، لحكم بغير ما حكم به عمر، بناء على التلفظ بحروف كلمة الطلاق.

(١) الموطأ ج: ٢ ص ٢٥

(٢) إعلام الموقعين: ج ٣ ص ٧٠

ولعل بعض هؤلاء الفقهاء كانوا يعيشون في زمن ابن القيم نفسه ، ومن ثم أطلق على حكم عمر (الفقه الحنفي) وفي حديث القرطبي عن ألفاظ الطلاق الصريحة وغير الصريحة ، اعتبر بعض الألفاظ - وأولها لفظ طلاق ومشتقاته - صريحة في الطلاق . وقال أن الفرق بين الصريح وغيره ، أن الأول (لا يفقر إلى نية ، بل مجرد اللفظ يقع الطلاق ، والكناية تفتقر إلى نية ^(١)) .

لكننا رأينا أنه قد حدث تلفظ من الزوج لفظ الطلاق ، ومع ذلك لجأ عمر إلى استطلاع نيته . فاحتاج اللفظ الصريح هنا إلى نية ، مما يؤدي بنا إلى فكرة الظروف الخاصة لكل حالة . ومن المؤكد أن النظر إلى هذه الظروف والملازمات التي نطقت فيها الألفاظ ، أولى من النظر إلى مجرد نطق اللفظ ، بصرف النظر عما لا يسه من ظروف . وقد بدا هذا بوضوح في القصة الطريفة التي أوردها ابن القيم .

(١) تفسير القرطبي : ج ٣ ص ١٣٣

(منهج ٣١ - عمر بن الخطاب)

١٥ - تحقيق معنى الاستخلاف في الملكية الفردية

روى عن عمر أنه قال في آخر حياته : « لو استقبلت من أمرى ما استقبلت لأخذت فضول أموال الأغنياء ، فقسمتها على فقراء المهاجرين ،^(١) ولم يكن يقصد أن يأخذ أموال الزكاة الواجبة منهم لأنه كان يأخذها فعلا من قبل ، فما الذى كان يقصد إليه ؟ نعتقد أنه رأى في أواخر حياته - وبالرغم من تشريعاته المالية - أن بعض الناس ما يزال فقيرا ، لم يصل إلى درجة الاكتفاء التى يريد لها لسائر الناس وجمهورهم . فى الوقت الذى يوجد فيه هؤلاء الأفراد الذين يملكون أكثر بكثير - ولأسباب مختلفة - من حاجتهم الضرورية . وكان عمر يرى أن من حقه - كولى الأمر المنوط به تحقيق المصلحة العامة - أن يطبق معنى استخلاف الإنسان فى الملكية الفردية^(٢) ، بأن يأخذ ما يفيض عن حاجة الأغنياء فيقسمها على هؤلاء الذين لا يزالون محتاجين . لكن الأجل لم يمهله حتى يحقق رغبته . وإنما لنجد فى أخذها الأرض الفائضة عن قدرة بلال بن الحارث المزنى ، مثالا واقعا ، أخذ فيه عمر ما يفيض عن حاجته ، فقسمه بين المحتاجين من المسلمين ، بالرغم من أن الرسول هو الذى أقطعه الأرض .

وليس فى هذا تعد على الملكية الفردية ، حين ننظر إليها على أساس الفكرة الإسلامية القائلة بأن موقف الناس من الأموال إنما هو موقف (الاستخلاف) وليس الملكية الأصلية فى الحقيقة ، بمعنى أن الله استخلف بعض الناس - بمقتضى ملكيتهم - فى بعض أمواله ، وأمرهم أن يتصرفوا

(١) تاريخ الطبرى : ج ٤ ص ٢٢٦ وروى أبو عبيد أن عمر أوصى الخليفة بعده - حين طعن - بأشياء منها : أن يؤخذ من حواشى (فضول) أموال أغنياء الأعراب فيرد على فقرائهم . الأموال ص ٢٣٤ وانظر : سيرة عمر : ص ١٨٩
(٢) انظر الباب الثانى ، القسم الأول ، أقطاع الأرض .

فيها بمراعاة مسئوليات الاستخلاف ، وأولها وأهمها الإنفاق في سبيل الله . إنفاقاً مطلقاً ، غير محدد بمقدار معين ، طالما بقي بين الناس إنسان واحد محتاج لهذا الإنفاق . واعتبر التشريع الإسلامي توقف الغنى عن الإنفاق — مع الحاجة الملحة لبعض الناس إلى بعض ماله — كنزاً للبال ، ومخالفة لمسئوليات الاستخلاف ، عقابه في الآخرة ما طرحت به آيتا التوبة : « والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعباب آليم . يوم يحسب عليها في نار جهنم فتسكوى بها جبابهم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لأنفسكم فذوقوا ما كنزتم تكنزون » (١) . وإذا كان هذا عقابهم في الآخرة ، فإن لولى الأمر الحاكم أن ينشئ من التشريعات ما يحملهم به — ولو كرها — على القيام بمسئوليات الاستخلاف . وهذا ما فكر فيه عمر في آخر حياته .

والسورة التي ذكر فيها الاستخلاف (٢) تبدأ بتقرير أن الله له ملك السموات والأرض بمقتضى أنه خلقهما ، ثم ترتب الإنفاق على الإيمان بالله ورسوله ، وتجعله مقتضى استخلاف الله بعض الناس في أمواله . قال القرطبي (إن قوله « مما جعلكم مستخلفين فيه » دليل على أن أصل الملك لله سبحانه ، وأن العبد ليس له فيه إلا التصرف الذي يرضى الله . فيثبته على ذلك بالجنة . فمن أنفق منها في حقوق الله ، وهان عليه الإنفاق منها — كما يهون على الرجل النفقة من مال غيره إذا أذن له فيه — كان له الثواب الجزيل والأجر العظيم . وقال الحسن : « مستخلفين فيه » بورائتكم إياه عن كان قبلكم ، وهذا يدل على أنها ليست بأموالكم في الحقيقة . وما أتم فيها إلا بمنزلة النواب والكلاء ، فاغتنموا الفرصة فيها بإقامة الحق قبل أن تزال عنكم إلى من بعدكم » (٣) .

(١) التوبة : ٣٤ ، ٣٥

(٢) سورة الحديد

(٣) تفسير القرطبي : ج ١٧ ص ٢٣٨

وهذا المعنى توازره نصوص كثيرة ، مما يجعله أصلاً تشريعياً مقررأ .
وعلى سبيل المثال فإن هذه السورة وحدها بعد أن نحض على الإنفاق ، تعود
إلى تكراره مرات ومرات ، مبينة أن لله وحده ميراث السموات والأرض .
ثم تردد لفظ (الإنفاق) ثلاث مرات في آية واحدة ^(١) ، وتذكر مفهومه
بلفظ إقراض الله قرصاً حسناً في آيتين ^(٢) . وقد عتاب الذين يبخلون
وبأمرؤ الناس بالبخل في آية أخرى ^(٣) حتى أن من يقرأ السورة كاملة
على ضوء فكرتى (الاستخلاف) وما يتبعها من (إنفاق) — فسوف يعتقد
أنها نزلت كلها أمراً بالإنفاق .

فإذا حدث — كما يحدث في كثير من المجتمعات — أن أهمل المستخلفون
على الأموال مسئولية استخلافهم ، فهل يكتفى ولى الأمر بإنذارهم بالعقاب
الأخروى ، وتلاوة بعض آيات القرآن عليهم ؟ إن واقع هؤلاء الأثرياء ،
وحرصهم على اكتناز الأموال ، أقسى وأغلظ من أن يؤثر فيهم مجرد تلاوة
القرآن عليهم . وإذا علمنا بوجود (فقراء) في مجتمع المدينة في عهد عمر ،
ووجود أغنياء إلى جوارهم ، لهم أموال تفيض عن حاجاتهم — كما تصرح
بذلك عبارة عمر — تبين لنا أن هذا — في حد ذاته — دليل قوى على أن
هؤلاء السادة الأثرياء — أو بعضهم على الأقل — أهملوا مسئولية
الاستخلاف وتناسوها ، ولم يكن عمر بالرجل الذى يلجأ فى مثل هذه
المواقف إلى مجرد الكلمات ، أو الوعظ . كيف ومن حقه — كولى الأمر
المبتغى للصالح العامة ، المطبق للأصول التشريعية — أن يأخذ من أموالهم ،
ما يفيض عن حاجاتهم حتى لا يبقى فى المدينة — أو غيرها — محتاج ؟
كان من حق عمر إذن أن يفكر فى هذا الأمر ، وأن يعزم على تنفيذه ،

(١) آية : ١٠

(٢) آيتى : ١١ ، ١٨

(٣) آية : ٢٤

لولا أن العمر لم يمهله . ويبدو أنه كان يحسن الظن بكثير من الأثرياء أول الأمر ، إلا أن التجارب أثبتت له أن حب المال في قلوب بعضهم ، أقوى من تدبر معاني الاستخلاف ، والعمل بها . ومن ثم أحس ببعض الندم ، لأنه لم يصادر من فائض أموالهم ما يتسع لسائر المحتاجين ، كما يبدو من عبارته (لو استقبلت من أمري ما استدبرت ...) .

ويجب أن ننبه إلى كلمة هامة وردت في عبارة عمر ، لأنها تتضمن الفرق بين العدالة المطلقة كقرار تشريعي إسلامي — وبين الظلم والاعتداء ، وهي كلمة (فضول) أو (حواشي) أموال الأغنياء ، أي ما يفضل عن حاجاتهم . فلم يقل عمر أنه يريد أن يأخذ (أموال الأغنياء) فيحيلهم بذلك إلى فقراء محتاجين ، ولم يكن عمر يقصد الانتقام أو التشنج بما فكر فيه . وقد قال الله « أنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه ، أي مما يفرض عن حاجاتكم ، لأن المرء مأمور أن يبدأ بنفسه ، ثم بمن يعول من قرابته . فإذا تحقق له ذلك وبقي عنده مال وجب عليه أن يبذل من هذا المال لغير قرابته من المحتاجين .

لم يكن عمر بن الخطاب إذن يرى أن المجتمع الإسلامي يتسع لهذا النوع من التفكير الفردي ، البالغ الأنانية ، الذي يجعل الرجل يحتاز المال الكثير ، الفائض عن حاجته وحاجة من يعولهم ، ويجواره من الناس من يحتاج أشد الاحتياج إلى بعضه . ولم يكن عمر يرى أن من حق الغنى أن يقول عندئذ : إنه مالى ، جمعه بكدي وجهدى ، فليس لأحد أن ينازعني فيه . وقد رأينا في إسقاط حد السارق أن عمر كان يرى أن المضطر في المجاعة — العامة أو الخاصة — حقا في مال الغنى ، أوجد له (شبهة ملك) كما قال ابن القيم ، درأت عنه الحد . وهذه الشبهة جاءت من وجوب بذل المال على الغنى بمقتضى معنى الاستخلاف .

وكما سبق كان عمر يرى أن من حق المضطرين إلى الماء في السفر أن

يضعوا السلاح فيمن رفضوا إعطاهم ما يحتاجون إليه لإحياء نفوسهم . ومن ثم أخذ دية الرجل الذي أتى أهل ماء فاستسقاهم ، فلم يسقوه حتى مات عطشا . ولولا أنه رأى أنهم لم يتعمدوا قتله لألزمهم القصاص ، وقد أمر الرسول — في أحاديث كثيرة — ألا يمنع الماء أو الملح ، ولا يباع أحدهما . وبين — في غزوات كثيرة — أن المسلمين شركاء في ثلاثة : الماء والكلاء والنار ^(١) . وقال : « لا تمنعوا كلاً ولا ماء ولا نارا ، فإنه متاع للقويين . وقوة للمستضعفين » ^(٢) وكما سبق في إسقاط الحد عن السارق فإن حاجة الفقير واضطراره إلى ما يفيض عن حاجة الغنى ، تقاس بحاجة الناس الدائمة إلى الماء — أو الملح أو النار — ولهم شبهة ملك فيه ، بجامع الحاجة الماسة لحفظ الحياة .

وعلا لا شك فيه أن كثيراً من الناس ، في عصور كثيرة ، ماتوا بسبب نقص غذائهم بصورة تدريجية متتابعة . ومصادرة الفائض عن حاجة الأغنياء عندئذ مصلحة عامة يجب أن تقدم على مصالحهم الخاصة في اكتناز الأموال وحجبها عن الناس ، وهي مصلحة بالغة الأنانية يجب إهمالها ، لأن التشريع أهملها . وإذا كان عمر يهمل المصالح الفردية في سبيل الجماعة ، فقد كان بالأولى يسحق كل اتجاه للتحكم الفردي الذي لا مبرر له . حيث يروى أن الضحاك بن خليفة الأنصاري كان له أرض لا يصل إليها الماء إلا بمروره في أرض محمد بن مسلمة — الذي كان يشعل منصباً هاماً وحيوياً في الدولة الإسلامية ، وهو منصب (رسول عمر إلى عماله على الأمصار) فلما أتى محمد بن مسلمة أن يدع الماء يمر في أرضه للضحاك ، قال له الضحاك : إن أرضك ستشرب منه أولاً وآخرأ ، فأبى محمد . فأبى الضحاك عمر بن الخطاب فذكر له ذلك ، فكلم محمد بن مسلمة وقال : اترك ابن عمك ،

(١) انظر الحراج لأبي يوسف : ص ٥٥ ، والاموال : ص ٢٩٥

(٢) الحراج لأبي يوسف : ص ٥٥

فرفض ، فسأله عمر : أعليك فيه ضرر ؟ قال : لا . فقال عمر عندئذ : فوالله لو لم أجد له ممر إلا على بطنك لأمرته^(١) . وأمر عمر أبا سفيان أن يرفع حجارة كانت تحبس مسيل الماء ، مما هدد بيوت جيرانه في مكة بالغرق^(٢) .

وكان عمر في هذا كله يرجع إلى المقررات التشريعية العامة ، ونظرتها إلى حقوق الملكية الفردية وواجباتها . وكان يقيس على النصوص الخاصة مثل قول الرسول : « لا يمنع جار جاره أن يغرز خشبة في جداره »^(٣) .

وقد رأى الدكتور محمد يوسف موسى — بحق — في مثل هذه التصرفات من عمر أنها عمل منه بما عرف بعد ذلك بنظرية (سوء استعمال الحق) . هذه النظرية الهامة التي لم يعرفها القانون الوضعي والفقه الغربي في أوروبا إلا في العصور الحديثة . ويرتب على ذلك أن عمر يكون بهذا (الواضع الأول لهذه النظرية) وقد رأينا أنه كان يصدر في أعماله هذه عن مقررات التشريع الإسلامي العامة ونصوصه . وقد رجع الدكتور محمد يوسف موسى إلى تقرير هذا — في نفس الصفحة — حين قال معقبا على قول عمر : « هلا رضعتم فيهم السلاح ؟ وقصته مع الضحاك ومحمد بن مسلمة » قال : (هذا هو رأى عمر وقضاؤه ، مستوحيا إياه من روح الشريعة الإسلامية ، ومنفذاً له بالفعل . أما القوانين الوضعية الغربية فلم تلاحظ — مدى زمن طويل — هذه النظرة الاجتماعية السامية . بل كانت تسودها الروح الفردية . وهذا هو القانون المدني الفرنسي الذي صدر عام ١٨٠٤ م فقد ساد هذا القانون روح فردى قوى يلمثم مع الروح الذي أملى حقوق

(١) الحراج ليجي بن آدم : ص ١١١ ، ١١٢

(٢) سيرة عمر : ص ٨٥

(٣) رواه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي وابن ماجه وابن حنبل . انظر : نيل

الأوطار : ج ٥ ص ٣٨٥

الإنسان ، وهو تدعيم حقوق الأفراد وحمايتهم ، والنظر إلى الفرد باعتباره
العنصر الأهم في الحياة ، لا باعتباره جزءاً من كل هو الجماعة . ولقد كان
من نتائج ذلك أن أتى وقت اعتبرت فيه الحقوق مطلقة المدى ، وأن صاحب
الحق في استعماله سيد لا يُسأل عما يترتب عن هذا الاستعمال من الأضرار
التي تحيق بغيره) . ثم يؤكد أن نظرة عمر بن الخطاب إلى العلاقة بين الفرد
والمجتمع ما تزال (أوسع مدى وأبعد أثراً من نظرة القوانين الحديثة في هذه
الناحية (١)) .

وبناء على ما ذكر في هذا الفصل وما ذكر في مباحث وفصول سابقة
عن تشريعات عمر بن الخطاب واجتهاداته المالية — لا أوافق على ما ذكره
الدكتور سليمان الطماوى من قوله إن عمر بن الخطاب ساعد باجتهاده في
مجال الاقتصاد على توسيع الهوة بين كبار الأعيان وجمهرة الفقراء ، وأنه
بدأ يحس بهذا في أواخر أيام حكمه (٢) ، فتسكلم بكلام يدل على ذلك .

والذى أذهب إليه في هذا المجال بناء على ما سبق من وقائع وتشريعات —
هو أن اجتهاد عمر في مجال الاقتصاد كان يهدف دائماً إلى نقيض ذلك ، وقد
نجم إلى حد كبير فيما هدف إليه (٣) . أما المفاضلة في العطاء في عهده فقد بينت
وجهة نظر عمر فيها ، وبينت أنها — هي ذاتها — لم تؤد إلى أن يكادس
بعض ذوى العطاء الكبير نسبياً أموالاً كثيرة (٤) إلى الحد الذى يركز

(١) تاريخ الفقه الإسلامى : ص ١٠٦ ، ١٠٧ وانظر كتاب : مدى استعمال حقوق
الزوجية وما تنقيد به في الشريعة الإسلامية والقانون المصرى الحديث للدكتور السعيد مصطفى
السعيد ص ٥

(٢) عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة ص ٤١٧

(٣) راجع بصورة خاصة : رفصة تقسيم الأرض المفتوحة بين طائفة الجند المحاربين ، ومعنى
إقطاع الأرض عنده ، والأرض المحمية ، وتخمين السلب الكبير القيمة ، ورفضه احتكار
الأقوات تحت اسم حرية التجارة ، والتزام الدولة في عهده برزاق الناس .

(٤) راجع : المفاضلة في العطاء .

الثروة في يد قليلة كما أشار الدكتور الطهاى . على أن عمر اتجه في أواخر حياته إلى التسوية في العطاء بين الناس^(١) ، واتجه إلى ما ذكرته في أول هذا الفصل من قوله (لو استقبلت من أمرى ما استدبرت لأخذت فضول أموال الأغنياء فقسمتها على فقراء المهاجرين) ولم يكن هذا منه معالجة لموقف ساعدت عليه تشريعاته السابقة في مجال الاجتهاد - كما يذكر الدكتور الطهاى - إنما كان حلقة أخرى متآزرة مع الحلقات السابقة في فكر عمر ابن الخطاب الاقتصادية تهدف إلى ما سبق أن استهدفته الحلقات السابقة كلها من تقريب الفوارق بين الناس إلى أقصى حد ممكن ، باتخاذ تشريعات متتابعة ومرنة ومناسبة لحال المجتمع في ظروفه المختلفة . كلما نشأت فيه ظروف تساعد على توسيع الهوة بين الناس اتجه عمر بمرونته وعبقريته وإيمانه إلى إيجاد تشريعات توازن هذه الظروف - المتمثلة دائماً في تطلع بعض الناس إلى مزيد من الثراء على حساب كل شيء ومحاولتهم إيجاد الظروف التي تساعد على تحقيق تطلعاتهم - بحيث ترجع الأمور إلى ما جاءت به النصوص وما استهدفه عمر دائماً من التقريب الاقتصادي بين جماهير الناس دون استثناء . و فرق كبير بين أن يقال . إن تشريعات عمر المالية ساعدت الأغنياء على توسيع الهوة بينهم وبين الفقراء . وهو غير صحيح - وأن يقال : إن كثيراً من الأغنياء داخل المجتمع الإسلامى يحاولون دائماً خلق الظروف لزيادة ثرائهم على حساب جمهرة الناس ، وأن عمر بن الخطاب كان يتنبه إلى محاولاتهم دائماً ، فينتجه إلى تشريعات جديدة تؤدي إلى نقيض قصدهم ، وهو الصحيح .

١٦ - تيسير العدالة

ما الذى كان يهدف إليه عمر من سياسته مع ولاته ؟ نستطيع أن نقول إنه كان يهدف إلى أن تيسر العدالة ، فى شتى صورها ، لجميع الناس ، فى بلادهم المختلفة ، دون أن تتخذ الولاية عليهم سبيلا للسيطرة ، أو الظلم ، أو جمع الأموال ، فقد كان يفهم الولاية على أنها مسئولية وخدمة عامة ، وهكذا كان يريد لها .

وبالرغم من شروطه وضمائنه ، وحسمه مع ولاته ، وأن باباه كان مفتوحا فى كل وقت ، لسكل الناس — فقد كان يخشى أن يكون بالأمصار من تمنعه ظروفه من أن يلحق بالمدينة ، لينخر الخليفة عن ظلم وقع به فى نفسه أو ماله . ومن ثم عزم على أن يتنقل فى الأمصار — بعد أن ينظم أمور المدينة ، ويستخلف عليها من يثق به — فقال فى أواخر حياته : « لئن عشت إن شاء الله لأسيرن فى الرعية حولا ، فإنى أعلم أن للناس حوائج تقطع دونى . أما عما لهم فلا يرفعونها إلى ، وأما هم فلا يصلون إلى فأسير إلى الشام فأقيم بها شهرين ثم أسير إلى الجزيرة فأقيم بها شهرين ، ثم أسير إلى مصر فأقيم بها شهرين ، ثم أسير إلى البحرين فأقيم بها شهرين ، ثم أسير إلى الكوفة فأقيم بها شهرين ، ثم أسير إلى البصرة فأقيم بها شهرين والله لنعم الحول هذا^(١) ، إلا أن مشاغل الحياة فى المدينة ، وانتهاء الأجل ، حالا دون تحقيق عزمه .

وكما سبق فى تنظيماته مع ولاته لم يكن يريد أن يكون هناك مانع مady يحول بين أحد من الناس وبين أن تيسر له العدالة فى شتى صورها ، لا يمنع من ذلك مانع مady من حجاب أو إغلاق باب . وإلى جانب ذلك كان يريد ألا يكون هناك مانع معنوى يحول بين أحد من الناس وأن يطلب

(١) تاريخ الطبرى : ج ٤ ص ٢٠١ ، ٢٠٢ ، وسيرة عمر : ص ١٠٥

العدالة ، وأن يجدها ، ولعل هذا المعنى كان في ذهنه حين كان يطلب من ولاته ألا يتخذوا مظهراً من مظاهر الملك والسطوة ، فقد كان يخشى أن تبت هذه المظاهر الخشية والهيبة في قول الضعفاء والفقراء ، فتصرفهم عن طلب حق أو نصفه . كان يريد أن يظل واليهم دائماً رجلاً من بينهم ، لا يها به إلا الفجار . كما قال للمغيرة بن شعبة حين ولاء الكوفة (١) . ولما اتخذ عمرو ابن العاص منبراً يكلم الناس من فوقه ، كتب إليه عمر : أما بعد ، فقد بلغني أنك اتخذت منبراً ترقى به على رقاب المسلمين . أو ما يكفيك أن تكون قائماً والمسلمون تحت عقبك ؟ فعزمت عليك إلا ما كسرتة (٢) .

وبهذا وأمثاله كان عمر يعمل على ألا تمثل مظاهر الملك والاستعلاء والسطوة أى حاجز معنوى قد يحول دون تيسير العدالة لكل إنسان مهما صغر شأنه . وكان يصدر عن كراهية أصيلة للملك ومظاهره كما سبق في الباب الثالث (٣) . وكانت هذه الكراهية في نفوس المسلمين الأوائل ، وكان لهم في رسول الله نعم القدوة .

(١) انظر الباب الثالث : عمر وولاته .

(٢) مقدمة ابن خلدون : ص ٢٦٩

(٣) انظر : الإحتياطي وبیت المال .

١٧ - الجوانب الإنسانية المشروعة

كان عمر - بالرغم مما اشتهر عنه من حسم وتشدد في عقاب المخطئ - من أعظم الحكام الذين عرفهم تاريخ البشرية إكراما للإنسان ، ومعرفة بحقوقه ، ومراعاة لرغباته المشروعة . ولم يكن تشدده في عقاب المعتدى صادرا عن رغبة أصيلة في نفسه لإهدار كرامة الإنسان ولو كان معتديا ، إنما كان صيانة لكرامات البشر الآخرين وحقوقهم .

ولما أسرف أبو موسى الأشعري في التنكيل برجل شرب الخمر ، فجلده ، وسود وجهه ، وطاف به بين الناس ونهام عن أن يجالسوه . حتى هم الرجل أن يقتل قائده أبا موسى أو يلحق بأرض الشرك - طيب عمر خاطر الرجل ، وخفف عنه ، وأمر أبا موسى أن يرد كرامته بين الناس ، ثم أمر له بعطاء ^(١) . ومن أشهر القصص التي تدل على مراعاة عمر وتفهمه لحقوق الإنسان ، ورغباته الغريزية التي أقرها التشريع الإسلامي ، ما روى من أنه كان يطوف ليلة بالمدينة ، فسمع امرأة تنشد :

ألا طال هذا الليل واسود جانبه وأرقني أن لا حبيب ألاعبه
فوالله لولا الله ، لا شيء غيره لززع من هذا السرير جوانبه
مخافة ربي ، والحياء يكفني وإكرام بعل أن متال مراكمه
فلما كان من الغد استدعاها عمر وسألها : أين زوجك ؟ قالت : بعثت به إلى العراق فاستدعى نساء فسالهن عن المرأة ، كم مقدار ما تصبر عن زوجها ؟ فقلن : شهرين ويقل صبرها في ثلاثة أشهر ، وينفذ صبرها في أربعة أشهر ، فجعل عمر مدة غزو الرجل أربعة أشهر ، فإذا مضت استرد الغازين ، ووجه آخرين ^(٢) .

(١) سيرة عمر : ص ١١٤ .

(٢) تفسير القرطبي : ج ٣ ص ١٠٨ وانظر : سيرة عمر ص ٧١ ، ٧٢ وفيه أن عمر سأل

ابنته السيدة حفصة عن ذلك فقالت : ستة أشهر .

ومن أجل هذا أيضا كان عمر يجند في جيوش المسلمين غير المتزوجين ، ويدع المتزوجين مع زوجاتهم — ما استطاع إلى ذلك سبيلا — وكما يقول السرخسي كان في هذا (حسن التدبير والنظر للمسلمين ، فمن حسن نظره أن ذا الحليمة قلبه مع أهله ، فلا يطيل المقام في النغر . والعزب لا يكون قلبه وراءه ، فيتمكن من إطالة المقام ^(١)) ، وفي هذا اعتبار للغرائز الطبيعية عند الزوجة وزوجها ، وهي رغبات فردية ، إلا أن التشريع أقرها ، وكانت من أسباب تشريعات الزواج وما يقترب عليه .

ولم يقتصر عمر في مراعاته للجوانب البشرية المشروعة على جانب الغرائز الغالبة ، فقد كان يراعى أيضا العواطف والميول الجمالية عند الأفراد ، ما دامت تدور في نطاق مشروع ، فكان يقول لأولياء أمور النساء : ولا تنكحوا المرأة الرجل الذميم القبيح ، فإنهم يحبون لأنفسهم ما تحبون لأنفسكم ^(٢) ، وكان يخشى على المرأة حين تنكره زوجها — كراهية تجعلها لا تطيق قربه — أن تدفعها هذه الكراهية ، وعدم إمكانها الحصول على الطلاق ، إلى المحذور ، مما يقع في كل زمان ومكان . وكان في موقفه من المرأة عندئذ أكثر تفهما لمشاعرها وعواطفها ، ومراعاة لها ، من كثير ممن يطنطنون بين الحين والآخر بحق المرأة في أن تكون لها مشاعرها الخاصة تجاه زوجها . فيروى أنه كان يطوف بالبيت ، فسمع امرأة تنشد في الطواف :

فمن من تُسقى بعذب مبرد لقاح ، فتلكم عند ذلك قرّت
ومن من تُسقى بأخضر آجن أجاج ، ولولا خشية الله رنّت
فتغرس عمر ما تشكوه ، فبعث إلى زوجها فاستنكهك ، فإذا هو أبخر الفم ، فأعطاه خمسمائة درهم وجارية على أن يطلقها ... ففعل ^(٣) .

(١) المبسوط : ج ١٠ ص ٢٠ وانظر شرح السير الكبير ل محمد بن الحسن الشيباني ج ١ ص ١٣٨ .

(٢) سيرة عمر : ص ١٧١

(٣) تبصرة الحاكم : ج ٢ ص ١٠٦ ولعل مظه أن يكون أفضل مع الجارية أو لعله يعالج نفسه بما به .

ولا شك أن هناك حالات تصبح فيها محبة الزوجة لزوجها أمراً مستحيلاً. والأفضل لها وله ، وللمجتمع ، في هذه الحالات أن ينفصلا . ولعل الله أن ييسر لكل منهما بعد ذلك سبيل حياته . وكان عمر في هذا متبعاً للرسول حين أمر ثابت بن قيس أن يفارق زوجته لما كرهته ، وقالت ذلك لرسول الله ، على أن ترد عليه حديقة كان قد أعطاها إياها (١) . وقد روى أنها كانت تبغضه أشد البغض ، وكان يحبها أشد الحب ، ففرق الرسول بينهما بطريق الخلع ، وكان أول خلع في الإسلام (٢) .

فنصوص السنة — قبل عمر — أقرت حق المرأة في أن تكون لها مشاعرها الخاصة تجاه زوجها . وكان الرسول في هذا يرجع إلى آية من القرآن شرعت الخلع ، وهي قوله تعالى : « ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به ، تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون » (٣) . وقد قيل في تفسير الخوف من عدم إقامة حدود الله إذا استمر الزواج ، أن تقول الزوجة لزوجها : إني أكرهك ولا أحبك (٤) . وحينئذ يشرع الخلع بينهما على ما يستفق عليه . وكان من رأى عمر أنه يجوز الخلع بالاتفاق الخاص بين الزوجين ، دون أن يرفعا أمرهما إلى القاضي أو السلطان (٥) . كما كان يرى أنه يجوز لهما أن يتفقا على أن يأخذ منها أكثر مما أعطاهما ، ووافقه في هذا عثمان وابن عمر وابن عباس ومجاهد وإبراهيم والحسن (٦) وقال القرطبي في تفسير قوله تعالى « فلا جناح »

(١) صحيح البخاري : باب الخلع

(٢) تفسير القرطبي : ج ٣ ص ١٣٩

(٣) البقرة : ٢٢٩

(٤) انظر : تفسير القرطبي : ج ٣ ص ١٣٩

(٥) البخاري باب الخلع وتفسير القرطبي : ج ٣ ص ١٣٨

(٦) أحكام القرآن للجصاص : ج ١ ص ٤٦٤

عليهما فيما افتدت به ، أنه دليل على جواز الخلع بأكثر مما أعطاهما (١) .
وكان عمر يصدر في عدم اشتراطه رفع أمر الخلع بين الزوجين إلى
القاضي - عن رغبة في ستر أسرار البيوت والناس . ولقد كان على هذا
الستر حريصا . وقد حدثه أحد الناس بأن له ابنة أصابها حد من حدود الله ،
فأخذت الشفرة لتذبح نفسها ، فأدركوها وقد قطعت بعض أوداجها ،
فداووها حتى برئت ، ثم نابت توبة حسنة . وأن أقواما يخطبونها بعد ذلك ،
أفيخبرهم بالذي كان ؟ فقال عمر له : « أتعمد إلى ما ستره الله فتبديده ؟ والله
لئن أخبرت بشأنها أحداً من الناس لأجعلنك زكالا لأهل الأمصار ،
أنكحها فكاح العفيفة المسلمة (٢) » . وكان عمر في هذه الرغبة في الستر
يصدر عن نصوص شريعة تأزرت على وجوب ستر من ستره الله ، وأن
تتبع أسرار الناس وكشفها - ولو بغرض إقامة الحدود - أمر لا تجيزه
الشريعة الإسلامية .

(١) تفسير القرطبي : ج ٣ ص ١٤٠ .

(٢) سيرة عمر : ص ١٦٩ .

١٨ - المساواة في العقيدة

من أظهر تطبيقات عمر لمقتضيات المساواة في العقيدة بين من يؤمنون بها جميعاً ، ما يروى من إقراره أمان العبد المسلم عند قتال جيوش المسلمين لأعدائهم . روى الفضل الرقاشي : حصرنا أهل حصن ، فكتب عبد كان ملتحقاً بجيش المسلمين أماناً في سهم ، ثم رمى به إلى العدو ، فقبلوا أمانه ، وغادروا الحصن على أساسه . فتوقف قائد الجيش الإسلامي ، وكتب إلى عمر في ذلك ، فكتب إليه عمر : إنه رجل من المسلمين ، وأن أمانه جائز^(١) . أو لم يقل الرسول صلى الله عليه وسلم عن المؤمنين إنهم « تتكافأ دماؤهم » ، ويسعى بذمتهم أدناهم ؟

وإذا اتحدت العقيدة فإن النصوص الإسلامية لا تفرق — إلا في أمور محدودة — بين الحر والمملوك . وعلى هذا جرى عمر ، ففرض العطاء للحر والمملوك ، ولم يفرق بينهما في حق تيسير العدالة ، فقد روى مالك أنه كان يتفقد أحوال الأرقاء في كل يوم سبت (فإذا وجد عبداً في عمل لا يطيقه وضع عنه منه^(٢)) . وكما سبق في الباب الثاني كان من أهدافه أن يسارع إلى تنفيذ ما ابتغاه التشريع الإسلامي من تصفية الرق كوضع اجتماعي واقتصادي مؤقت .

(١) شرح السير الكبير لمحمد بن الحسن الشيباني : ج ١ ص ٢٥٦ وانظر : تاريخ الطبري

ج ٤ ص ٩٣ ، ٩٤

(٢) الموطأ : ج ٢ ص ٢٣٠ .

١٩ - حركة الفتوحات

يمكن أن فوجز حقيقة موقف عمر من حركة الفتوحات الإسلامية العظيمة في عهده بكلمة وردت في كتابه الذي كتبته للنعمان بن مقرن عندما سيره بجيش المسلمين لملاقاة الفرس في نهاوند . فقد كتب إليه : أما بعد ، فإنه قد بلغني أن جموعاً من الأعاجم كثيرة قد جمعوا لكم بمدينة نهاوند ، فإن أتاك كتابي هذا فسر بأمر الله ، وبعون الله ، وبنصر الله ، بمن معك من المسلمين . ولا توطئهم وعرا فتؤذيهم ، ولا تمنعهم حقوقهم فتكفرهم ، ولا تدخلهم غيضة (١) ، فإن رجلاً من المسلمين أحب إلى من مائة ألف دينار . والسلام (٢) . وقد أثبت عمر في تجارب عملية كثيرة أنه كان يعنى ما يقول وأكثر مما يقول ، وأن سلامة رجل من المسلمين أحب إليه من ملايين الدنانير .

فلما فتح المسلمون نهاوند وأصابوا من غنائمها الملايين ، وكان فيها كنوز آل كسرى ، بعث بها الجيش إلى عمر بالمدينة - وكانت مقداراً عظيماً جداً من اللؤلؤ والزبرجد والياقوت . فلما قدم عليه الرسول يحمل مقادير من الأحجار الكريمة لم تشهدها الجزيرة العربية من قبل ، ابتدره عمر بالسؤال عن أحوال الجيش الإسلامي ، فقال الرسول : خير يا أمير المؤمنين ، فتح الله عليك بأعظم الفتوح ، واستشهد النعمان بن مقرن رحمه الله . فإذا عمر ينصرف عن اللؤلؤ والياقوت ، فيبكي ويتشنج ، ويسترجع الله ورأسه ساقط على صدره حتى لينظر الرسول إلى فروع منكبيه . فأراد الرسول أن يخفف

(١) المستنقعات المموءة بالنباتات . وهي أما كن لم يعتد العرب الحرب فيها .

(٢) تاريخ الطبري : ج ٤ ص ١١٥

عن أمير المؤمنين ما اجتاحه من حزن على النعمان بن مقرن فقال له : والله يا أمير المؤمنين ، ما أصيب من بعده من رجل يعرف وجهه . فقال عمر : المستضعفون من المسلمين ؟ ! لكن الذي أكرمهم بالشهادة يعرف وجوههم وأنسابهم . وما يصنعون بمعرفة عمر ابن أم عمر ؟ ثم لا يلقي الرجل الحزين نظرة واحدة إلى غنائم اللؤلؤ والياقوت والزبرجد (١) .

والمتبع لحركة الفتوحات الإسلامية يرى بوضوح أن عمر كان مضطراً إلى تجنيد الجيوش الإسلامية ، دفاعاً عن العقيدة . وأن مقتضيات الدفاع وخوف الهجوم ألجأ الجيوش الإسلامية إلى التوغل في الشام والعراق ومصر وفارس ، لملاقاة جيوش الأعداء التي كانت تهب - بعد كل هزيمة تقع بها - إلى جمع جيوش أخرى متفرقة في العدد والعتاد على الجيش الإسلامي بحيث رأى قادة الجيوش الإسلامية - بتجاربهم المتتالية - أنه لا بد من نصر حاسم يقطع كل أمل لجيوش الأعداء في النصر على المسلمين .

ونستطيع أن نوجز موقف عمر من توغل الجيوش الإسلامية في البلاد المختلفة في كلمته التي قالها للجيش الإسلامي بالعراق ، حين كتب قاداته إليه بفتح جلولا ، واستأذنه في اتباع جيش الفرس المنهزم ، فأبى وقال : «لوددت أن بين السواد وبين الجبل سداً لا يخلصون إلينا ، ولا نخلص إليهم ، حسبنا من الريف السواد ، إنني آثرت سلامة المسلمين على الأنفال (٢)» . وكان موقفه قبل فتح مصر شبيهاً بهذا الموقف ، بالرغم من إلحاح عمرو بن العاص عليه بأن يسمح له بمتابعة جيوش الروم فيها ، حتى أننا لنجد بعض الروايات التاريخية المتناثرة تصرح بأن بعض قادة الجيوش الإسلامية كانت تدفعهم ضروات القتال العاجلة ، إلى مخالفة أمر عمر بعدم متابعة

(١) المرجع السابق : ص ١١٦ .

(٢) تاريخ الطبري : ج ٤ ص ٢٨

جيوش الأعداء المهزومة . مما يقابلنا في حركة الفتوحات الإسلامية في عهده .

ما السبب في موقف عمر ؟ لقد صرح بأنه يخاف على المسلمين لأن حياة واحد منهم تساوي عندي أكثر من مئات الألوف . وقد كان يخاف الأسر على المسلمين أيضاً ، وكان يقول : لأن استنقاذ رجلا من المسلمين من أيدي الكفار أحب إلى من جزيرة العرب (١) .

وقد كان السبب الذي جعل عمر يأمر قواد جيشه بأن يتمتعوا عن حمل المسلمين على الغزو بطريق البحر ، هو خوفه عليهم منه ، وقد كان رجلا عربياً لا خبرة له - أو للجيش العربي - بركوب البحر الذي وصفه له عمرو ابن العاص بأنه : خلق عظيم ، يركبه خلق ضعيف ، دود على عود . ولم يكن عمر بالرجل الذي يغامر بحياة المسلمين رجاء أن يفتح البلاد . وكما يقول ابن خلدون فإن أحداً من العرب في عهد عمر ، (لم يركب البحر . إلا من افتات على عمر في ركوبه ، ونال من عقابه . كما فعل بعرجة بن هرمثة الأزدي سيد بجيلة لما أغراه عمان ، فبلغ غزوه في البحر ، فأنكر عليه ، وعنفه أنه ركب البحر للغزو (٢)) .

وإذا كان عمر يعتقد أن الله سيحاسبه على ضياع جمل بشرط الفرات ، فكيف يجازف بحياة آلاف الناس الذين يحمل مسئوليتهم ، ولو كان ذلك في مقابل كنوز الأرض كلها ؟

.. هذا هو موقف عمر من حركة الفتوحات الإسلامية على حقيقته .

وقد كان يصدر فيه عن إحساس عميق بمدى مسئولية قيادة المسلمين ، والتزامه بما يكفل لهم الأمن والسلامة بقدر ما يستطيع . وإذا لم يكن مبتغياً

(١) الحراج لأبي يوسف : ص ١٢١ .

(٢) المقدمة : ص ٢٥٣ .

الربح والغنائم من هذه الفتوحات ، ولأن نجاحها كان يضيف إلى مسؤولياته مسؤوليات جديدة - فقد كانت تشريعاته في الأرض المفتوحة رحمة للناس بها ، وأمناً ، وخلاصاً لهم من الظلم والاستغلال الإمبراطورى . وقد أدت هذه التشريعات كلها - بعد زمن قصير - إلى أن تصبح هذه البلاد المفتوحة كلها أقاليم إسلامية ، يدين أغلبية سكانها - عن اقتناع حر - بالعقيدة التي اهتمدى عمر بشريعتهما ، وحارب في سبيل الدفاع عنها ، ونشرها .

٢٠ - خفاء بعض الأمور على ههم

بالرغم مما أوتي به عمر من خصوصية عقلية ومرونة وحيوية ، تجعله في مرتبة ذوى العقول الراجحة ، البالغة حدّ التفوق والعبقريّة -- فإنه في نهاية الأمر لم يكن إلا إنساناً وبشراً ، يعرض له أحياناً ما يعرض لسانر الناس من قصور الإدراك ، النتائج عن عدم إحاطة معارفه بجانب من الجوانب التي ينظر فيها .

وعلى هذا لا يمكننا أن نتصور أن إمكانياته العقلية المتفوقة هيأت له سبل الإجابة عن كل ما يعن له من الأسئلة . فقد ثبت أن معارفه ومداركه توقفت أمام بعض الأسئلة ، دون أن تجد لها جواباً حاسماً يرضيه . وقد مر بنا موقفه من الكلاله وميراث الجد ، وأنه كان حريصاً حين طعن وأوصى ، أن يصرح بأنه لم يقل فيهما شيئاً ، وتركهما للناس واجتهاداتهم وأيضاً روى عنه أنه كان يقرأ آية : *دَفَأْنَيْتُنَا فِيهَا حَباً وَعَنْباً وَقَضْباً . وَزَيْتُوناً وَنَخْلاً . وَحَدَاتٍ غُلْباً . وَفَاكِهَةً وَأَبّاً^(١)* ، فقال : *هذه الفاكهة والقضب وهذه الأشياء قد عرفناها . فما الأب ؟* . فوضع يده على رأسه ثم قال : *د إن هذا هو التكلف يا ابن أم عمر ، ما عليك ألا تدري ما الأب^(٢) ؟* ، وعلق ابن الجوزي على هذا بقوله . (*ظاهر هذا الحديث يعطى الإعراض عن تفسير القرآن وليس المراد به ذلك . قال أبو بكر بن مقسم : ما عرف عمر عين الأب من النبذ ، لأنه ليس من لغته^(٣) ، وليس بالناس إلى البحث عنه حاجة . فجعل ذلك مثلاً يعمل عليه خوفاً مما نظرت فيه الخوارج وأهل البدع^(٤)) .*

(١) سورة عبس : ٢٧ - ٣١

(٢) انظر : سيرة عمر ص ١٣٩ والمواقف : ج ١ ص ٢١

(٣) يعنى : لهجته القرشية .

(٤) سيرة عمر . ص ١٣٩ .

ويشترك موقفه من السكالة وميراث الجدد ، مع موقفه من فهم لفظ الأب ، في أن عمر لم يصل في أحدها إلى جواب واضح قاطع . إلا أن الفرق بين الموقدين هو أنه توقف في السكالة والجدد ، وأحال أمر النظر فيهما إلى الناس بعده ، لتوقف مصالح عملية عليهما ، لكنه لم يحاول في مسألة الأب أن يستقصي معناه بالسؤال وطرح الأمر إلى الناس ، لأنه — وإن لم يفهم معناه الدقيق — قد فهمه على نحو عام من السياق على أنه نوع من النبات ، ولم تكن هناك مصلحة عملية تتوقف على تحديد معناه الدقيق . ومن هنا رأى عمر أنه لا بأس من ألا يعرفه ، وألا يستقصي معناه بين القبائل واللهجات المختلفة . كما رأى أن الاستقصاء والتقصيع عندئذ نوع من التكلف والحذقة اللغوية ، وصرف الجهد والوقت إلى تفريعات هامشية ، لا تمس مصالح الناس . وقد كان يعلم أن وقته — كخليفة — ملك للناس ولمصالحهم . وهنا ينعكس أيضاً مسلكه الواقعي في التشريع كما أسلفنا القول عنه . يقول الشاطبي : (لما قرأ وفاء كة وأبا ، توقف في معنى الأب ، وهو معنى إفرادي لا يقدح عدم العلم به في علم المعنى والتركيب في الآية إذ هو مفهوم من حيث أخبر الله تعالى في شأن طعام الإنسان أنه أنزل من السماء ماء فأخرج به أصنافاً كثيرة ، مما هو من طعام الإنسان مباشرة كالحب والعنب والزيتون والنخل ، ومما هو من طعامه بواسطة ما هو مرعى للأنعام على الجملة — فبقى التفصيل في كل فرد من تلك الأفراد فصلاً ، فلا على الإنسان ألا يعرفه . فمن هذا الوجه — والله أعلم — عد البحث عن معنى الأب من التكلف . وإلا فلو توقف عليه فهم المعنى التركيبي من جهة لما كان من التكلف ، بل من المطالب عليه لقوله « ليدبروا آياته » (١) .

فالحاصل أن عمر كان بعيداً كل البعد عن نزعات التعالم والادعاء . وكان

(١) الموافقات : ج ١ ص ٢١ والآية هي ٢٩ في سورة ص .

من نتائج واقعية مسلكه في التشريع أنه لم يكن يهتم بالمسألة إلا بمقدار توقف فهم المعنى التركيبي للنص عليها ، وبالتالي توقف مصالح الناس .

ومن ثم إذا توقف فهم النص على الإجابة عن سؤال ما ، فإنه كان يستقصي عندئذ ويستشير الناس ، فإذا أخبر بما يعلم أن إليه ، عمل به . وإلا ترك الأمر للناس بعده ليجتهدوا جهدهم . وقد روى عنه أنه سأل الناس من فوق المنبر عن معنى التخوف في قوله تعالى : « أو يأخذهم على تخوف » فأجابه رجل هندي : بأن التخوف في لجهتهم معناه التنقص ، وأنشد بيتاً من الشعر كشاهد على هذا الاستعمال ، فقبل عمر هذا المعنى ، وفهم النص القرآني عليه ، وقال : « يا أيها الناس تمسكوا بديوان شعركم في جاهليتكم . فإن فيه تفسير كتابكم » (١) .

اقتنع عمر إذن بما أخبره به الرجل الهندي ، فعمل به وفهم الآية عليه . وقد رويت بعض المحاورات بينه وبين غيره من الصحابة في ميراث الكلاله والجد ، إلا أنه في نهاية الأمر لم يقتنع برأى منها اقتناعاً كاملاً ، فترك الأمر للناس بعده ، وصرح بأنه لم يقل فيهما شيئاً . وكان هذا منه تقدير المسؤولية الكلمة والرأى ، فيما هو مجال للاجتهاد .

(١) المرجع السابق . وقد سأل عمر عن معنى (التخوف) لتوقف المعنى التركيبي للنص عليه والنص كاملاً هو قوله تعالى : « أفأمن الذين مكروا السيئات أن يخسف الله بهم الأرض أو يأتيهم العذاب من حيث لا يشعرون » أو يأخذهم في قلبهم فهم بمعجزين . أو يأخذهم على تخوف فان ربكم لرؤف رحيم » سورة النحل . ٤٥ — ٤٧ ، وروى القرطبي عن سعيد بن المسيب أنه بينما عمر يخطب على المنبر إذ قال : يا أيها الناس ، ما تقولون في قول الله عز وجل « أو يأخذهم على تخوف » ؟ فسكت الناس ، حتى قال شيخ من هندي : هي لقنا يا أمير المؤمنين يعني لجهتنا — التخوف : التنقص . ثم خرج رجل بعد ذلك فقال : يا فلان ، ما فعل دينك ؟ قال : تخوفته ، أي تنقصته — يعني أنه أسقط منه جزءاً — فلما أخبر عمر بذلك قال : أعترف العرب ذلك في أشعارهم ؟ قال الهندي : نعم ، قال شاعرنا أبو كبير الهذلي يصف ناقه تنقص السير سنامها بعد تمسكه واكتنازه .

تخوف الرجل منا تأمكا قردا كما تخوف عود النبعة السفن (والتأملك القرد : المتراكم لحمه وشحمه بعضه فوق بعض من السمن . النبعة : شجرة جبلية تصنع منها القسي وغيرها . السفن : ما ينجر به الحشب ، وتصنع به القس) . انظر : تفسير القرطبي : ج ١٠ ص ١١٠ .

٢١ - تناقض الرواية عن همر

هناك روايات متعددة ومتعارضة تروى عن عمر في المسألة الواحدة ، دون أن تذكر أنه كان يرى رأياً ثم يرجع عنه إلى غيره ، بحيث يفسر التعدد أو التعارض . وهذه الروايات مشبوبة بين صفحات كتب الفقه والأصول . ولورودها بهذه الصورة من التعارض والتناقض ، ونسبتها كلها إلى عمر — آثرنا أن نتجاهلها في دراسة الوقائع في البابين الثاني والثالث . لأننا أردنا أن نبني المنهج على ما نقطع بصحة نسبته إليه ، أو ما يترجح لنا صحته ترجيحاً قوياً على الأقل . ثم إنها في فرعيات جزئية من الفقه لا تتصل بالأصول العامة للمنهج عمر .

ونحن نميل إلى القول بأن بعض هذه الروايات المتناثرة منسوب لعمر بن الخطاب لتأييد رأى فقيه في مسألة معينة . ففي مسألة الحرام مثلاً التي يقول فيها الرجل لزوجته : أنت عليّ حرام — يروى ابن القيم فيها خمسة عشر مذهباً ، ويروى عن عمر عدة روايات متتالية ، فيروى عنه أنها تقع تطليقة واحدة ، وأنها يمين يكفره ما يكفر اليمين ، وأنها يمين مغلظة يتعين فيها عتق رقبة . وليس بمعقول أن تصح نسبة كل هذه الآراء لعمر ، إلا على فرض بعيد وهو أنه غيّر اجتهاده فيها أكثر من مرة إلا أن الروايات لا تذكر ذلك (١) . ولعل عمر لم يكن له رأى أصلاً في هذه المسألة ، وربما لم تحدث في عصره .

وفي تغليظ دية من يقتل أو يصاب في الشهر الحرام في البيت الحرام — يروى ابن رشد عن عمر أنه كان يزيد الدية حينئذ إلى دية وثلاث (٢) . أما الجصاص فقد روى أن هذا كان رأى عثمان ، وإنما قضى عمر بدية واحدة

(١) انظر : أعلام الموقعين : ج ٣ ص ٧٤ ، وبداية المجتهد : ج ٢ ص ٦٤

(٢) بداية المجتهد : ج ٢ ص ٣٥٠

لا تزداد (١) . وإذا كان لنا أن نرجح - عن طريق النقد الداخلي للمضمون - إحدى الروايتين ، فإننا نرجح رواية الجصاص ، لأن النصوص لا تفرق بين الحل والحرم في الديات كما قال (٢) .

ويروى ابن القيم عن عمر وعلى أنهما قالا : « لا تجوز شهادة النساء في الطلاق ولا النكاح ، ولا الدماء ، ولا الحدود » . ويروى عن الزهري أن السنة قضت بذلك من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والخليفةين بعده (٣) . ثم يروى بعد ذلك أنه قد طلق سكران امرأته ثلاثاً ، فشهد عليه أربع نسوة فرفع إلى عمر ، فأجاز شهادة النسوة وفرق بينهما . ويروى عن علي أنه قبل شهادة النسوة في قتل صبي (٤) . وفيما يتصل بعمر يمكن القول بأن قبوله لشهادة النسوة في طلاق السكران إنما كان عقوبة خاصة به لسكره ، وزجراً للناس ، وابتغاء لمصالحهم . كما أوقع الطلاق الثلاث بكلمة واحدة ثلاثاً . وكان يقع من قبل واحدة كما سبق في الباب الثاني .

ويروى ابن رشد فيمن طلق زوجته طليقة رجعية - وهو غائب - ثم راجعها ، فبأنها الطلاق ولم تبلغها الرجعة ، فتزوجت بعد انقضاء عدتها - يروى عن عمر أنه كان يرى أن الزوج الثاني أحق بها ، دخل أو لم يدخل . ويروى أن مالكا وافقه في هذا . ثم يروى بعد ذلك أن عمر قال في هذه المسألة إن زوجها الأول مخير بين أن تكون زوجته ، أو أن يرجع عليها بما كان أصدقها - وهي الرواية التي اخترناها حين تحدنا عن القياس في هذا الباب - وإنما اخترنا هذه الرواية الثانية ، لأنها تتناسب مع ما قضى به عمر في زوجة المفقود كما سبق ، ولأن هناك حديثاً يستشهد به لصحة هذا القول

(١) أحكام القرآن : ج ٢ ص ٢٨٨

(٢) المرجع السابق .

(٣) الطرق الحكيمة : ص ١٣٤

(٤) المرجع السابق : ص ١٣٥

أخرجه الترمذى عن سمرة بن جندب ، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال :
أيما امرأة تزوجها اثنان فهى للأول منهما . ومن باع بيعا من رجلين فهو
لأول منهما (١) .

ويروى ابن رشد فى دية أهل الذمة عدة آراء للفقهاء . ويروى عن عمر
روايتين : الأولى : القول بأن ديتهم ثلث دية المسلم . والثانية : أن ديتهم مثل
دية المسلمين (٢) . ونرجح الرواية الثانية ، لما روى من أن عمر أوجب
القصاص للمعاهد من المسلم ، فاقترض من أحد فرسان المسلمين فى عهده برجل
من نصارى العباديين (٣) . وأيضاً فهناك العموم فى قوله تعالى : وإن كان من
قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة (٤) . ، وبما
لا شك فيه أن العهد بين المسلمين والمعاهدين ميثاق طالب الرسول بالحفاظ
عليه ، واعتبر - كما قال السرخسى .. بمنزلة الإسلام فى حرمة التعرض
للفنوس والأموال (٥) .

ويجب أن ننبه على أن هذه الروايات المتعددة تنسب لعمر ، دون أن
يذكر السند الكامل لسكل منها ، ولهذا رجعنا فى ترجيح بعضها إلى النقد
الداخلى للمضمون وإلى عرضها على ما تقرر لنا من منهج عمر فى وقائمه
الثابتة .

ثم إن هذه الروايات كلها فى مسائل فرعية وجزئية من الفقه ، وقد
كانت جميعها أمامى عند استخلاص خطته التشريعية العامة .

(١) انظر : بداية المجتهد : ج ٢ ص ٧١

(٢) المرجع السابق : ص ٣٤٦ .

(٣) انظر : أحكام القرآن للجصاص : ج ١ ص ١٦٥

(٤) النساء : ٩٢

(٥) انظر : شرح كتاب السير الكبير لمحمد بن الحسن الشيبانى : أملاء السرخسى : ج ١

٢٢ - رسالتا القضاء

فيما يتصل بصحة نسبة رسالتى القضاء إلى عمر ، فإننا نستطيع أن نقول :
إننا لم نجد فيهما ما يخالف الوقائع التشريعية التى حدثت فى عهده ، أو النتائج
والمقررات المستخلصة منها .

وقد بحثنا فى الباب الأول ما وجه إلى الرسالة الطويلة إلى أبى موسى من
أن عمر نفسه لم يعمل ببعض ما فيها ، وهو عبارة (المسلمون عدول بعضهم
على بعض ...) ووصل بنا البحث إلى أن هذا الطعن لا يقوم دليلا على نفي
صحة هذه الرسالة بأكملها ، لأن كل ما تدل عليه هو رجوع عمر عن هذه
الجزئية وحدها ، وتغيير اجتهاده فيها . وقد حدث مثله منه كثيرا مما سبق
تناوله ^(١) . بل إن هذا الرجوع يمكن أن يعتبره دليلا على إثبات صحتها ،
كما فصلناه .

وأما جملة (آمس بين الناس فى مجلسك ، وفى وجهك ، وقضائك ، حتى
لا يطمع شريف فى حيفك ، ولا ييأس ضعيف من عدلك) فهى وصية عمرية
تتمشى مع كل ما صح عنه من سياسات وتعليمات لولاته وعماله .

وأما جملة (البينة على من ادعى ، واليمين على من أنكر) فإنها تتضمن
وسيلة طبيعية لمعرفة الحق ، وهى وصية لا افتعال فيها ، أو مخالفة لنص . أو
مقرر تشريعى . وهل يمكن عقلا - أو تشريعا - أن تسمع دعوى لا بينة
عليها ؟ بل إن هناك بعض الدعاوى تتطلب الإثبات القاطع أو عقاب مدعيها ،
وليس مجرد عدم سماع دعواه كما فى القذف . وقد أقام عمر حد القذف على
قاذى المغيرة بن شعبه بالزنا حينما لم يستطيعوا إثبات دعواهم .

(١) انظر مثلا : (الرأى بين التطبيق والالزام) فى هذا الباب .

أما فكرة رد الدعوى باليمين فقد كانت معروفة عند العرب قبل الإسلام
إذ كانوا يعرفون أن اليمين من سبيل الحق : قال التابعي الزياتي :
حلقت فلم أترك لنفسك ريبة وليس وراء الله للمرء مذهب
وقال زهير بن أبي سلمى :

فإن للحق مقطعه ثلاث يمين ، أو نفاار ، أو جلاء ^(١)
ولم يبطل التشريع الإسلامى فكرة اليمين كوسيلة للنفي أو الإثبات .
وأما جملة (الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً أحل حراماً أو حرم
حلالاً) فإنها تتضمن حقيقة تشريعية مقررة بنص الحديث ^(٢) . وكيف
يكون الصلح المخالف للنصوص جائزاً ولا طاعة لمخلوق — ولو كان حاكماً
أو قاضياً — فى معصية الخالق ؟ .

وأما جملة (ومن ادعى حقاً غائباً أو بينة فاضرب له أمدأ ينتهى إليه ،
فإن بينه أعطيته بحقه ، وإن أعجزه ذلك استحللت عليه القضية . فإن ذلك
هو أبلغ فى العذر وأجلى للعلماء) فإنما تتضمن وسيلة بديعية لمعرفة الحق ،
لا تخالف نصاً أو مقررأ تشريعياً . وماذا يمكن أن يفعل له القاضى غير
الإمهال ، وتحديد أمد معين ، ثم الانتظار ؟ .

وأما جملة (ولا يمنحك قضاء قضيت فيه اليوم ، فراجع فى رأيك ،
فهديت فيه لرشدك ، أن تراجع فيه الحق ، فإن الحق قديم لا يطله شئ ،
ومراجعة الحق خير من التماضى فى الباطل) — فقد ثبت أن عمر رجع عن
بعض اجتهاداته ، حين تبين له وجه الحق فيها .

(١) النفاار : التنافر بالاحتكام الى رجل يتبين حجج الخصوم ، ويحكم بينهم . والجلاء :
انكشاف الأمر فتعلم حقيقته ، فيقضى به لصاحبه دون خصام ولا يمين . وقيل إن زهيراً
سمى بهذا البيت قاضى الشعراء . انظر : ديوانه ص ١٢ .

(٢) عن عمرو بن عوف المزنى رضى الله عنه ، عن النبى صلى الله عليه وسلم ، قال :
« الصلح جائز بين المسلمين ، إلا صلحاً حرم حلالاً ، أو أحل حراماً . والمسلمون على شروطهم
إلا شرطاً حرم حلالاً ، أو أحل حراماً » رواه الترمذى وقال هذا حديث حسن صحيح ،
وروى الجزء الأول منه أبو داود وابن ماجه وأخرجه الحاكم وابن حبان .

وفيما يتصل بجملة (فإن شئت أن تجتهد رأيك) في الرسالة القصيرة وجملة (ثم قاييس الأمور عند ذلك واعرف الأمثال ، ثم اعمد إلى أحبتها إلى الله ، وأشبهها بالحق ^(١)) في الرسالة الطويلة -- فقد ثبت من الوقائع الكثيرة أن عمر عمل بالاجتهاد بالرأى وبالقياس ، وقد أقر منهج قاضيه على دمشق حين سألته عن الواقعة ليس في تفصيلها قرآن أو سنة ، فقال : أجتهد رأيي وأوامر جلسائي ^(٢) . وهو كما سبق كان يفهم القياس بمعنى عام يتضمن حمل الأشباه على الأشباه ، ومناظرة الأمثال بالأمثال حتى يغلب على ظنه أن حكم الله فيهما واحد كما قال ابن خلدون . ولم يحتاج في عصره إلى معرفة كل التفصيلات والتفريعات والتحديدات التي قدمها الأصوليون بعده في القياس وكما قال أستاذنا الجليل على حسب الله كان عمله بمعنى القياس أشمل من هذه التعريفات والتحديدات ، ولم يقتصر على النظر إلى اتحاد الوصف والعلّة ، بل تعداه إلى الاشتراك في العلة والهدف . وبهذا دخل في معنى القياس العمل بالمصلحة أيضاً ^(٣) .

وإذا ثبت أن عمر عمل بالقياس والرأى والاجتهاد ، فلا يصح قول ابن حزم عن الصحابة إنه (لم يأت عن أحد منهم القول بالقياس إلا في الرسالة المنسوبة إلى عمر ^(٤)) .

وأما جملة (فأنت بالخيار : فإن شئت أن تجتهد رأيك فافعل ، وإن شئت أن تؤامرني ، ولا أرى مؤامرتك إياي إلا خيراً لك) في الرسالة القصيرة -- فقد رأينا أن عمر نفسه كان يستقل باجتهاده في بعض المسائل الصغيرة التي كان يستطيع أن يتحمل مسؤولية الحكم فيها . ولم يكن يعرض

(١) هذه الجملة هي التي جعلت الظاهرية يطعنون في صحة رسالة أبي موسى رضي الله عنه ، لأنها تقرر مبدأ الاجتهاد والقياس .

(٢) سيرة عمر : ص ١٠٣ .

(٣) انظر : أصول التشريع الإسلامي : ص ١٤٨ ، ١٤٩ .

(٤) ابطال القياس والرأى : ص ٦ .

الواقعة للشورى إلا إذا كانت من الأمور الخطيرة التي أطلق عليها ابن القيم وصف (النازلة) مشتقاً من حديث على ، في مقابل حديث معاذ عن الاجتماع الفردي^(١) . وما لا شك فيه أن تقدير الفارق بين النوعين إنما يرجع إلى المجتهد - أو القاضى - وقد كان شريح على حسب ما يذكره صدر هذه الرسالة قاضياً لعمر .

وأما باقى رسالة أبى موسى فهمى وصايا ونصائح نجد لها نماذج وأمثلة متشابهة فى كلام عمر ، ووصاياه وتعليماته لولاته وقضاته ، مما سجلته كتب التاريخ والفقه ، وهى مستمدة فى نفس الوقت من تعاليم الشريعة ، وروحها ونصوصها . مثل : النهى عن الغضب والفتاق ، والتأذى بالناس ، والنكر عند الخصومة ، وعدم إخلاص النية لله .

هذا من حيث المضمون ، أما من حيث المصطلحات اللفظية التى جاءت فى الرسالتين - فإننا لا نستطيع أن نسلم بدعوى بعض المستشرقين من أنهما (تشتملان على اصطلاحات دقيقة تعتبر وليدة لعصر ما بعد الصحابة^(٢)) وقد طالعنا نص الرسالتين ، وتأملنا فيهما ، وعرضنا تعبيراتهما اللغوية على الشائع من الأساليب فى هذه الفترة . فلم نجد اصطلاحاً واحداً يمكن القطع بأنه وليد لعصر ما بعد الصحابة .

ولأن هذه الدعوة قد جاءت بحملة ، ولم تستشهد^(٣) بعبارة واحدة تحتوى اصطلاحاً يقال إنه وليد لعصر ما بعد الصحابة - فإننا لا نملك إلا أن نرفضها ، بناء على أن أسلوب عمر ونصوصه لا ترفض عبارة واحدة من الرسالتين . فكلمة عبارات تعتبر عادية بالنسبة لمفاهيم هذا العصر وأساليبه .

(١) انظر : تقديم هذا الباب .

(٢) انظر : الباب الأول القسم الأول رسالتنا القضاء والمنهج .

(٣) ارجع إلى : نظرة عامة فى تاريخ الفقه الإسلامى : ص ٧٥ ومراجعته .

لم نجد إذن - من ناحية المضمون أو المصطلحات اللفظية - ما يتناقض مع الوقائع أو المقررات . وهنا نعود إلى الاحتمالين الذين سبق أن قدمناهما في الباب الأول : أعنى أن تكون الرسالتان صحيحتين فعلا ، وقد كتبهما عمر بن الخطاب لشريح وأبي موسى ، ولم يتح لهما من الظروف التاريخية ما يحيط سندهما بضمانات الصحة والتواتر ، أو يكون الذى كتبهما أحد الذين عاشوا بعد عصر عمر ، واطلع على كثير من قضايا ووقائعه ، ثم دسهما إلى بعض الرواة حتى وصلتا إلى العلماء على شكل رسالتين ، فلم يجدوا فيهما ما يناقض ما يعرفونه عن عمر ، فقبلوهما . وفي هذا الاحتمال الثانى يستوى أن يكون من كتبهما ، ودسهما على الرواة ، واحداً أو أفراداً متعددين .

وإذا سلمنا بأن هذين الاحتمالين يستويان عقلاً من حيث إمكان حدوث فإنه مما لا شك فيه أن استشهاد من سبق من العلماء المتثبتين ، المؤثوق بهم ، كابن القيم وابن فرحون وعبد الملك بن حبيب وغيرهم بما جاء فيهما - على أساس أنهما منسوبتان إلى عمر بن الخطاب - يمثل نقطة هامة في ترجيح الاحتمال الأول ، وخاصة وقد آزر هذا نوع من شبه الإجماع المتتابع في الزمن ، المتمثل في نقل عدد كبير من العلماء^(١) المتثبتين - وعلى مر العصور لهاتين الرسالتين ، على أنهما (رسالتا عمر بن الخطاب إلى شريح وأبي موسى) .

(١) منهم : ابن قتيبة في معيون الأخبار ج ١ ص ٦٦ والماوردي في الأحكام السلطانية ص ١١٩ - ١٢١ ، والبيهقي في السنن الكبرى ج ١٠ ص ١٨٢ ، والسرخسي في المبسوط : ج ١٦ ص ٦٠ - ٦٥ ، والمبرد في الكامل : ص ٩ ، والجاحظ في البيان والتبيين : ج ١ ص ٦٩ وابن عبد ربه في العقد الفريد : ج ١ ص ٣٣ ، وغيرهم . انظر : مجموعة الوثائق الساسية ص ٢٤٠ .

ونرى أن لا بد لنا من كلمة نقولها هنا ، قبل أن ننتهى من هذا الباب الأخير . إن من المسلم به أن هناك فرقاً كبيراً بين النظرية كخطة عقلية وبين تطبيقاتها في مجتمع بشري معقد متشابك ، ومن الصحيح - بناءً على استقرار التاريخ والنظم - أن المقياس الحقيقي لجودة النظرية ، أو رداها إنما هو خروجها من حين التصور العقلي إلى مجال التطبيق الواقعي . وليس هذا المقياس هو المجادلة العقلية الخالصة البعيدة عن مشكلات الواقع وتعقيداته لأن الإمكانات العقلية المجردة تنسج لكثير من الاحتمالات المتعددة - والمتعارضة أحياناً - التي تظل ممكنة ، ومساوية في الإمكان ، حتى تعرض للمقياس الصادق بخروجها إلى عالم الواقع . وهنا لا تقاس النظرية بمدى ما تتضمنه من مثاليات عقلية مجردة ، أو بدرجة سمو الأخلاق المصور فيها لحسب - إنما مقياسها الحقيقي هو صدقها في تعرف الطبيعة البشرية ، وبالتالي إمكان تطبيقها على مجتمعات الناس المختلفة ، لأن جوهر الإنسان لا يتغير .

فكم في تاريخ البشرية من النظريات المثالية التي وضعها مفكرون خيالون . وهذه النظريات قد تكون ممعنة في السمو والرفعة بحكم ما فيها من مثالية وخيال . أما بمقياس الصدق الواقعي فلا تساوى شيئاً على الإطلاق لسبب بسيط ، هو أنها - لا تصلح ليوم واحد - للتطبيق بين الناس وتنظيم أمورهم .

وربما أوغل بعض أصحاب هذه النظريات في الإعجاب بنتائج عقلمهم المجرد فظنوا أن ما فيها من السمو أو الصدق يزيد على ما في التشريعات السماوية . وربما زين لهم الخيال الجاح هذا الظن . ثم إن الناس لا بد أن يكتشفوا بعد ذلك أنه لكي يتحقق لهم خيالهم ، فلا بد أن يخلق أصحاب هذه النظريات البشر من جديد ، خلقاً آخر يتلاءم مع تنظيماتهم الخيالية .

الجامعة ، بحيث تصبح نظرياتهم ممكنة التطبيق . ولن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له .

ومن هنا نرى أنه بقدر ما في النظرية من تجاهل لطبيعة الإنسان في ناحية معينة — يضطر المطبقون لها إلى تعديلها في هذه الناحية ، بحيث تتلاءم مع طبيعة الإنسان التي فطر الله الناس عليها .

فإذا تحدث بعض الخياليين السذج ، أو بعض سيء الطوية ، عن سمو الخلق ، والإنسانية ، والحرية الفردية ، ورفق البشرية ، في مجال بعض التشريعات الإسلامية ، فيما يتصل بالحدود وغيرها — فإنما المقياس الحقيقي هو صدق النظرة إلى طبيعة الإنسان ، وملائمة التشريع لهذه الطبيعة ، لأن ما ينفع الناس وتستقيم أحوالهم به هو الحق الذي يمكنه في الأرض . أما غيره فهو الزبد الذي يفور زمننا — يطول أو يقصر — ثم يذهب جفأ .

وبناء على هذا المقياس التجريبي الصادق — نقرر أن من المسلم به أن التشريع الإسلامي في عهد عمر مُطَبَّق في كل مجالات الحياة ، فهل أدى هذا التطبيق إلى ما ينفع الناس ؟ وهل اتسعت نصوصه وأهدافه لملائمة المشكلات المعقدة التي طرأت على هذا المجتمع بالفتوحات ، وما ترتب عليها من تغير اجتماعي ، وتغير في بعض العلاقات والمفاهيم بين الناس ؟

نعتقد أن الوقائع التشريعية في عهد عمر كانت صورة نادرة المثال للالتحام التام بين النظرية الإسلامية المستقاة من التشريع الإلهي ، وبين الواقع ومشكلاته ، وتعدد آراء الناس ، ونشأبكه صالحهم ، وتعدد علاقاتهم . وقد بين هذا الالتحام — من خلال جهود هذا الرجل العظيم ومعاصريه ، وبطريقة ضمنية — إلى أي مدى كان التشريع الإسلامي ، وما يزال ، إلهياً ملائماً لجوهر البشرية الحقيقي . مما يحكم بنفس الطريقة الضمنية على مدى صحة (م ٣٣ - منهج عمر بن الخطاب)

الفكرة الإسلامية القائلة بأن التشريع الإسلامى منزل من خالق كل شيء ،
الذى يعلم وحده طبيعة الناس ، وما يصلحهم . أو ليس هو الذى خلقهم ؟
والمتتبع لأحداث التاريخ فى الدولة الإسلامية بعد عمر يستطيع أن
يرى - فى وضوح كامل - أن هذه الدولة بلغت من الحضارة والرقى
والإنسانية والتقدم الحقيقى بمقدار ما التزمت به من تطبيق التشريع الإسلامى .
وأنها بعدت عن هذه الغايات الإنسانية العالية بمقدار ابتعادها عن هذا التشريع ،
وانصرافها عن روحه وجوهره إلى الشكليات والزخارف والقشور والمناظر .
وهى حقيقة ليست قاصرة على عصر دون عصر ، ولعلها مستمرة إن شاء الله .

وبهذا فقد صدق عمر حين قال : إن طاعة الله ورسوله هى عدة المسلمين
الحقيقية التى بها - وليس بغيرها - يفضون إلى النصر^(١) والمجد وتحقيق
المعجزات . وكان من حق عمر أن يقول هذا ، فقد حقق تطبيقه لهذا المبدأ
للناس فى عهده سعادة وأمن واستقراراً وعدالة وكتفاء . يعتقد كل الباحثين
المنصفين أنها لم تتح للناس فى غير عهده ، على اختلاف عصور الناس ونظمهم ،
وبدون استثناء . وكما قال الأستاذ عباس محمود العقاد - بعد عرضه للبداية
الإسلامية فى عدة فصول - إن هذه المبادئ (تبدو وكأنها مطالب مثالية ،
يعزى إلحاقها فى الحياة العملية . ولكنهم وجدت أناساً آمنوا بها ، وأخلصوا
لها ، فجعلوها واقعاً لا يستغربه من يبصره ويسمعه . وقد كان غريباً على من
يسمعون به وهو مجرد أفكار وآمال .

(ومنذ قرت دعوة الإسلام تعامل الناس بهذه المبادئ ، واصطلحوا
عليها ولكن عهداً من العهود المتقدمة فى صدر الإسلام كان على التخصيص
مرجع الأمثلة المتلاحقة التى ارتفع بها الواقع التقي حتى بخواطر الأفكار ،
وسوانح الأحلام . وذلك هو عهد الفاروق عمر بن الخطاب ، فلم يكن أكثر

(١) انظر : الباب الثالث : الاحتياطى وبيت المال .

من وقائع عصره من القضايا المثالية التي تحسب من نواذر الدنيا بأسرها ، لا من نواذر الجزيرة العربية وحدها^(١) . ويستدل العقاد على ذلك بقصص كثيرة عن عمر ، ثم يقول عن عهده إنه (حلم من الأحلام يبدو واضحا مشرقا بين كابوس من المظالم والظلمات ران على الدنيا ، ولا يزال يرين .

كلا ، بل واقع أعجب من الحلم ، وشيء مائل للعيان أرفع من الأمل الذي نطمح إليه بعين الخيال^(٢) .

(١) الديمقراطية في الإسلام : ص ١٣٨ .

(٢) المرجع السابق : ص ١٤٢ .

خاتمة

- ١ -

والآن لا يسعني إلا أن أقرر أنه - بالرغم من أنني قد بذلت أقصى ما استطعت من جهد متصل ، لفترة قاربت الأعوام الثلاثة في معايشة عمر ابن الخطاب واجتهاداته وأحكامه ، وفي تحليل هذه الأحكام واكتناه الدوافع والغايات فيها ، وردها إلى مصادرها الأصلية من النصوص التشريعية ، ومحاولة استخلاص مقررات وأسس الخطة العقلية من خلال هذا كله ، أعني استخلاص منهجه في التشريع - بالرغم من هذا كله ، فإني بعد أن فرغت من البحث وتصفحة محاولا أن أنظر فيه نظرة حيادية - على قدر استطاعتي - أحس بشيء من القصور تجاه ما ينبغي لهذا الرجل العظيم . وهو إن يكن شعورا بالقصور فليس هو - على سبيل القطع - إحساسا بالتقصير . والفرق بين الحالتين هو الفرق بين بذل أقصى الجهد المستطاع ، ثم الوقوف بعد ذلك عند أقصى حدود الإمكان والقدرة ، وبين بذل أقل من منتهى القدرة ، والوقوف عند نقطة يمكن أن يكون بعدها مزيد لجهد . والحالة الأولى هي الجدية بوصف (الاجتهاد) على حد تعريف علماء أصول التشريع الإسلامي ، وهي التي يثاب فيها المجتهد - مهما تسكن نتائج اجتهاده - ، لأنه لم يدخر وسعاً ، ولم يتوقف عند نقطة كان يمكنه أن يزيد عليها ، والله لا يكاف نفساً إلا وسعها .

فجمل القول أنني قد سعت لتحقيق معنى (الاجتهاد) في هذا البحث ، بصرف النظر عما قد أحس به - أنا أو غيري من قراء البحث بعد ذلك - من قصور عن مطاولة هذا الرجل العظيم .

وليست هذه محاولة لارتداء ثوب التواضع السكاذب أو اتخاذ سمت

بعض علمائنا الأجلاء الأقدمين في تصغير شأن أعمالهم الجليلة الكبيرة .
إنما هي الحقيقة المجردة . وإنني إذ أحس الآن بهذا الشعور أراني قد أصبحت
أكثر تفهماً للروح التي جعلت علماء أصول التشريع الإسلامي — على
اختلاف عصورهم ومناهجهم — يقصرون عن مطاولة اجتماعات هذا
الرجل العظيم الذي سبق زمانه نشأة علم الأصول والتقنين له ، وكان عذرهم
في هذا أن أحداً منهم لم يثق قط في أنه يملك من قوة العقيدة ، وسعة الأفق ،
والفهم لمصالح الناس ومقاصد التشريع ، والبراءة من الأناية والغرض ،
ما يمكن أن يطاول أو يقارب ما كان عمر يملكه منها . كما مر في تمهيد هذا
البحث .

وإنما يشفع لهم ولي — وربما لسكل من يتناول تشريعات هذا الرجل
من بعد — في هذا الشعور بالقصور ، أن عمر بن الخطاب كان رجلاً ملهماً
قد جعل الله الحق على لسانه وقلبه ، وأنه كان عبقرياً لم يكن من الناس من
يفرئ فرية كما قال مربي الرجال رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وإذا كان عمر بن الخطاب رجلاً ملهماً في تشريعاته ، كأنما يحدث بها
من عالم الغيب ، فإن اكتناه كل أسرار هذه التشريعات يحتاج هو أيضاً إلى
نوع من الإلهام ، لم أطمع قط في أن أصيب ما يكفي لاستقراء كل هذه
الأسرار واستيعابها جميعاً ، وإنما منتهى أملی وطموحي أن أكون قد وفقت
إلى بعض هذه الحكم التشريعية ، ودلالاتها على ما يتضمنه التشريع
الإسلامي من إمكانيات كثيرة متجددة لاتنـد عنها واقعة من وقائع المجتمعات
البشرية ، على اختلاف عصور الناس ومعارفهم وأعرافهم .

كما يشفع لي في كل نقص أو تقصير قد يكتشف بين ثنايا هذا البحث ،
أن عمر بن الخطاب — بالرغم من منزلته الكبيرة بين عظماء الرجال عند
الجميع وإن اختلفت مقاييسهم — قد تعرض لما يتعرض له سائر الناس من

نسيان^(١) بعض الأمور ، وخفاء بعضها الآخر عليه ، وقصور^(٢) معارفه فيها . وإذا كان رجل كعمر يتعرض لمثل هذا ، فليس لمثل من الناس أن أن يطمع في كمال لا نقص فيه ، ولا خفاء ولا نسيان .

ولعل من الملاحظات العامة بالنسبة لكل من يتناول أعمال شخصية من الشخصيات ، مهما بلغت من العظمة والعبقرية - باستثناء الانبياء المعصومين - أنه لا بد أن يجد في الشخصية التي يتناولها جوانب خاصة تجعله يقف إزاءها موقف الدفاع والتبرير ، ومحاولة استقصاء الظروف التاريخية العامة أو الخاصة التي أدت إليها وفرضتها فرضاً ، وجعلتها قدراً محتوماً لا قدرة للعبقري على رده . فكم في حياة العظماء من جوانب ضعف بجوار مواطن القوة ، غير أن جوانب الضعف لم يقابلني شيء منها في دراستي عن عمر بن الخطاب بمراحلها كلها ، بالرغم من أن الجانب التشريعي الذي تناولته شمل الحياة الإسلامية بكل مجالاتها في عهده . وبالرغم من الأحداث والتطورات الخطيرة الحاسمة التي حدثت في هذه الفترة ، فغيرت مجرى حياة شعوب وأوطان متعددة ، إذ لم يقابلني في حياة هذا الرجل إلا كل ما بهرني إعجاباً ، وملاً قلبي إكباراً ، فكنت كلما ازددت معرفة به ازددت به شغراً ، ذلك أني أنتسب إلى العقيدة التي انتسب إليها ، وقد جعلته هذه العقيدة نمطاً وحده أو يكاد نمطاً لا مثيل له في إنسانيته ، ورحمته وعدالته . فكان من نتائج معاشتي لهذا الرجل - وهي نتيجة خاصة بي - أن أدركت لم ربط المسلمون على مر عصورهم بين (مجد الإسلام) واسم (عمر بن الخطاب) . ووفاء بحق البحث العلمي على ، كنت حريصاً طوال فترة كتابة البحث

(١) انظر مثلاً : الباب الأول ، القسم الثاني ، عمر ونصوص القرآن .

(٢) انظر أيضاً : الباب الأول ، القسم الثاني ، منهج عمر في إثبات نصوص السنة ، وانظر في الباب الثاني ، القسم الرابع ، السكالة والجد مع الاخوة . وانظر في الباب الرابع : خفاء بعض الأمور على عمر .

على ألا أدع نفسى تنساق وراء عاطفتها في حب هذا الرجل وتقديره ولا كباره خوفاً من أن يؤثر ذلك على معنى من معانى الموضوعية ، والاستناد إلى الوقائع المجردة ، والنظر إليها بحياد عقلى لا تعرفه انفعالات الجياشة .

وكان الحفاظ على روح الموضوعية شرطاً أساسياً لكي يؤدي هذا البحث أهم أهدافه بالنسبة للقارئ . وبخاصة المسلم المثقف الذى يأمل خيراً فى إسلامه . فمن الحق أنه كان من أهدافى فى هذا البحث واختيار عمر بن الخطاب بالذات مجالاً له ، أن أدرس هذه الفترة الزاهية من التاريخ الإسلامى من وجهة نظر تشريعية . لكن هذا - فى حد ذاته - لم يكن الهدف الوحيد أو الأهم الذى أبتغيه من وراء هذه الدراسة ، فقد قصدت أولاً أن أبين بطريقة علمية تعتمد على الوقائع والأحداث التى لا يستطيع أحد أن ينكرها أو ينسكرها مدلولاتها ، أن التشريع الإسلامى - الذى لم يكن عمر بن الخطاب بالرغم من عظمته ، إلا أحد مطبقيه - كان ، وما يزال ، وسيظل هو الطريق القويم لإسعاد الناس وإصلاح حياتهم ، بما يحتويه من معرفة حقيقية بجوهر البشر وطباعهم وغرائزهم ، وما يتضمنه من تشريعات ملائمة لهذه الطباع والغرائز ، محتوبة على إمكان التطبيق على كل أحداث المجتمعات البشرية فى أطوارها المختلفة .

ولست أدري إلى أى حد وفقتنى الله لأن تبدو هذه الحقيقة واضحة بين ثنايا البحث ، إلا أن الذى أعلمه علم اليقين أنها قضية صحيحة ، لا يؤثر فى صحتها قدرتى أنا أو غيرى من الباحثين على إقناع الناس بها ، أو قصورنا عن ذلك ؛ ذلك أن الحقيقة شئ ، وإدراك جميع الناس لها شئ آخر ، واتباعهم لها شئ ثالث .

وفي سبيل توضيح هذه الحقيقة تناولت بالبحث - من خلال دراسة وقائع عمر بن الخطاب - بعض الجوانب التي يحاول بعض أعداء الشريعة الإسلامية أن يلزموا الإسلام فيها ، وأعني ما يتصل بالحدود والعقوبات ، وتشريع الرق ، ونظرة الإسلام إلى المرأة . ومن ثم حاولت أن أبين أن حسم الحدود الإسلامية وشذتها ضماناً للكرامة البشرية ، وليس إهداراً لها ، إذ أن الناس لا يصلحهم إلا ذلك . ثم إن هناك شروطاً كثيرة يجب توافرها لتطبيق هذه الحدود والعقوبات بما يضمن حق الجاني في ألا ينال عقاباً إلا على جريمة متحققة بصورة لا تقبل الشك^(١) . كما بينت أن التشريع الإسلامي - كما طبقه عمر بن الخطاب - يفرق بين القرينة القاطعة وغير القاطعة على أساس أن الأصل في الإنسان أن يكون بريئاً حتى تثبت إدانته وليس العكس^(٢) . وبينت أيضاً أن هذا التشريع يوجب على القاضي أن يوقف العقوبة عند الشبهة ، ذلك أن الشبهة تفسر لصالح المتهم ، ولأن يخطئ القاضي في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة كما قال رسول الله^(٣) وعمر بن الخطاب . وبينت أن الهدف من القصاص في الإسلام هو حياة للناس في مجموعهم . وأن هذا الهدف هو الذي جعل عمر بن الخطاب يقتص من الجماعة بالواحد^(٤) .

أما تشريع الرق في الإسلام ، فقد بينت - بما اتسع مجال البحث له - أن

(١) انظر : الباب الثاني ، القسم الثاني ، التمهيد .

(٢) انظر الباب الرابع ، القرينة القاطعة .

(٣) انظر : الباب الثاني ، القسم الثاني ، اسقاط الحد عن السارق والزاني .

(٤) انظر المرجع السابق : قتل الجماعة بالواحد ، والباب الرابع ، ترجيح أحد الاحتمالات بالمصلحة .

نظرة الإسلام إلى الرق كانت نظرتة إلى وضع مؤقت تتأزر^(١) تشريعاته على تصفيته ، بوصفه وضعاً اقتصادياً واجتماعياً ذا أبعاد نفسية ، وأن عمر ابن الخطاب أوصى - عند وفاته^(٢) - بعق مالمسكه ومالميك بيت المال ، مما قد يدل على أنه كان يضع في اعتباره وهو حى أن يشهى وضع الرق قبل أن يموت . وأيضاً فإن عمر أقر أمان العبد المسلم^(٣) جاعلاً وحدة العقيدة هى الإظار الذى يجمع الناس . وفرض العطاء للأحرار والمملوكين^(٤) ، دون تفرقة . وكان يتعمد المالميك بتفقد أحوالهم فإذا رأى أن أحدهم كلف بملوكة فوق ما يطيقه وضعه عنه . وعمر هو الذى قال عن بلال الحبشى عتيق أبى بكر إنه سيد المسلمين ومنهم أشراف قریش وكبار الصحابة !

وفى مقابل ذلك لو نظرنا إلى مواطن كثيرة من المجتمع الحضارى فى القرن العشرين ورأينا كيف يعامل الناس بعضهم بعضاً - لأدركنا بوضوح مدى ما اتصف به التشريع الإسلامى فى مجال الرق والعق من رحمة وإنسانية . وبداهة يدخل فى هذا الإدراك الفرق الزمنى الهائل ، أربعة عشر قرناً من الأيام المتتالية لم تستطع فيها غرائز الناس ونظمهم الوضعية أن تحقق ما هدف إليه التشريع الإسلامى فى القرن السابع الميلادى من الإلغاء الحقيقى الكامل لكل صور الرق والاستعباد البشرى والتفرقة العنصرية بصورة تدريجية يراعى فيها ترويض غرائز الناس وعقولهم على أن تتخلص من النزعات العنصرية ، ومنطق العصبية ، وسيادة بعض الأجناس على بعض . وبالطبع سيصرف النظر فى هذا الإدراك الواضح عن أسماء وأشكال وواجهات من الحرية والإخاء والمساواة ، تخلو من كل معنى حقيقى لما تحتويه هذه الألفاظ .

(١) انظر مثلاً : الكفارات فى القرآن الكريم ، والحض على الاعتناق والمكاتبه .

(٢) انظر : الباب الثمانى ، القسم الخامس ، أمهات الأولاد .

(٣) انظر الباب الرابع ، المساواة فى العقيدة .

(٤) انظر : الباب الثالث : فرض العطاء .

أما نظرة الإسلام إلى المرأة فلا يتسع المجال هنا لاستقصاء جوانبها كلها ، لكننا نستطيع أن نقول — من ثنايا هذا البحث — ومن خلال وقائعه ومقرراته — إن الإسلام ألغى النظر إلى المرأة كمتاع يوفه عن عن الرجل ، وبقية ضرور الكسب ، ويحل مشكلاته الجنسية^(١) كما رفض عمر بن الخطاب - متبعاً روح التشريع الإسلامى - أن يكون حق الطلاق الذى أعطيه الرجل مجالا لاستعراض مظاهر الرجولة وسطوتها وحقوقها ، فى مجال النزاع مع الزوجة ، بالنطق بأغلف الالفاظ وأخفها ، وذلك حين أمضى الطلقات الثلاث فى لفظ واحد^(٢) .

وفد رأينا ان عمر بالرغم مما اشتهر به من حسم وتشدد ، كان من أعظم الحكام الذين عرفهم التاريخ البشرى معـرفة بالحقوق والفرائض المشروعة فى الإنسان - وبخاصة المرأة - ومراعاة لها . وقد وصل به الأمر إلى ان يسأل النساء : كم تصبر المرأة على غياب زوجها ؟ ثم جعل مدة غزو الرجال بعد ذلك بحيث لا تزيد عن المدة التى أخبرته النساء بها . ولست أعرف حاكماً غيره فعل ذلك . وقد رأينا أيضاً أنه كان يقدم تحنيد غير المتزوجين ما استطاع إلى ذلك سبيلاً لتفسيـر السبب ، كما رأينا انه لم يقتصر على جانب الغريزة وحدها ، فقد راعى العواطف والميول الجمالية عند المرأة حين نهى أولياء أمور الفتيات عن محاولة إجبارهن على التزوج ممن يكرهنه ومن أجل هذا حمل الزوج الأبخـر على تطليق زوجته خوف وقوع العنت إذا استمر الزواج . . . إلى غير ذلك مما يقطع بأنه — مستنداً إلى روح التشريع الإسلامى — كان أكثر تفهماً لمشاعر المرأة ، ومراعاة لها من كثير ممن يتشدقون بالحديث عن حقوقها^(٣) .

(١) انظر : الباب الثانى ، القسم الثالث ، نكاح المتعة .

(٢) انظر : المرجع السابق ، الطلاق الثلاث بلفظ واحد .

(٣) انظر : الباب الرابع ، الجوانب الإنسانية المشروعة .

وبالإضافة إلى هذه الجوانب المشرقة في التشريع الإسلامى كما طبّقه عمر بن الخطاب ، نجد أن تحقيق العدالة الاجتماعية ، والكفاية الاقتصادية والحريّة والديمقراطية وتيسير سبل العدالة لجميع المواطنين دون تفریق بينهم - وهى أهم المقاييس التى تقاس بها جودة النظريات والنظم السياسية والاجتماعية - قد سادت المجتمع الإسلامى فى خلافة عمر . فإذا وازنا بين هذه الأمور فى عهده وبينها فى أى عصر ، لم نجد بداً من موافقة الدكتور طه حسين والأستاذ عباس محمود العقاد على أن ما تحقق من هذه الأمور فى عهد عمر كان أشبه ما يكون بأسطورة عجزت النظم قديماً ومحدثاً عن مقاربتها ، حتى أنه ليظن أن الناس ان يعرفوا فى يوم من الأيام حاكماً يشبه عمر من قريب أو بعيد^(١) .

وإذا كان عصرنا الحاضر هو عصر (النظرة الجماعية) وإلغاء الامتيازات الفردية التى تعطى لبعض الأفراد على حساب الجماعات ، وإذا كانت البشرية فى تطورها التاريخى لم تستطع ان تضع هذه النظرة موضع التحقيق إلا بالجهود الجهد وبالدماء فى كثير من الأحيان . ولم تحقق ذلك إلا فى القرن العشرين بصورة محدودة ما تزال تحتوى وجوهاً من النقص - فإن عمر بن الخطاب - مستنداً إلى نظرة الشريعة الإسلامية إلى العلاقة بين الفرد والجماعة قد حقق هذه النظرة الجماعية من قبل أربعة عشر قرناً ، وبصورة مثالية سقط منها الظلم أو التعدى على حق الفرد أو حقوق الجماعة على السواء ، استناداً منه

(١) انظر : تمهيد الرسالة ، ونهاية الباب الرابع . وانظر أيضاً : التزام الدولة بأرزاق الناس ، وعمر وولائه ، والسياسة ونظام الحكم فى الباب الثالث . وتحقيق معنى الاستغلاف فى الملكية الفردية ، وتيسير العدالة فى الباب الرابع .

إلى العدالة المطلقة كأحد مقررات التشريع الإسلامى^(١) .

ولعل أكثر ما يثير الدهشة فى هذا ، البساطة التى كان عمر يحقق بها أشق الأمور على الأحكام من بعده . لكننا لو رجعنا إلى ما قاله عمر من أن الناس لا يزالون مستقيمين ما استقامت لهم ولا نهم وحكامهم ، فإذا رتع الأحكام رتعوا . ولو تتبعنا ظروف معيشته التى كأن يأنف منها أوساط الناس فى عهده ، والتى حمل أهل وأقاربه وولاته عليها - لتبددت هذه الدهشة ، وتحققنا من أن الله والناس يكرهون أن يقول الأحكام ما لا يستطيعون أن يحملوا أنفسهم وأهلهم عليه .

— ٤ —

وفى دراستى للوقائع التشريعية فى عهد عمر تناولتها فى بابين على أساس التقسيم الذى قدمته النصوص الخاصة والعامة ، وكما سبق ليس لهذا التقسيم صلة بالتقسيم الأصولى للفظ من حيث مدلوله اللغوى إلى عام وخاص^(٢) . وكان هذا التقسيم ضرورة منهجية لاختلاف طريقة تطبيق عمر للتشريع فى المسائل التى فيها نصوص خاصة عن تطبيقه لأسس التشريع فيما ليس فيه نص خاص . وقد اقتضت محاولة الوصول إلى منهج عام أن أدرس وقائع كل باب تفصيلا ، وعلى حدة ، قبل أن أستخلص مقررات المنهج . وفيما يتصل بمسائل الباب الثانى كان يعينى أولا أن أجيب عن هذا السؤال : هل خالف عمر نصا خاصا من نصوص القرآن والسنة ، أو تخطاه ؟ وقد كانت الإجابة القاطعة

(١) انظر مثلا : الأرض المفتوحة ، لأحياء الأرض الموات ، لإقطاع الأرض ، الأرض المحمية صرف خمس الغنائم ، تخريب السلب ، فى القسم الأول من الباب الثانى . وانظر : المفاضلة فى المظالم فى الباب الثالث . وتحقيق معنى الاستغلال فى الملكية الفردية فى الباب الرابع .

(٢) انظر : التمهيد للباب الثانى .

بعد البحث هي عين ما يتبادر إلى الذهن من إجابة بديهية تنكر أن يكون عمر بن الخطاب قد خالف الكتاب أو السنة^(١).

وتجدر الإشارة إلى أن استقصائي لوقائع التشريع في عهد عمر حملني على أن أبحث كل واقعة منها تفصيلاً. وكانت الوقائع التي بحثتها فعلاً أكثر من الوقائع المسجلة في البحث، وقد رأيت أن أغفل من البحث — حتى لا يتضخم عن الحد المألوف — بعض الوقائع التي لا تتضمن أهمية خاصة، ولا تحمل جانبا جديدا من جوانب التشريع في عهد عمر، ولا يؤثر إغفالها في البحث من حيث استخلاص المنهج. وعلى سبيل المثال فقد أغفلت من الباب الثاني قسما سادسا كنت قد كتبتة عن معاملة عمر للمعاهدين أهل الذمة في الدولة الإسلامية في خلافته وتحدثت فيه عن: قيمة الجزية، ومعاملة عمر لبني تغلب، والقصاص من المسلم للمعاهد، وضيافة رسل المسلمين وحقوق أهل الذمة، والإسلام والجزية، ولا إكراه في الدين... الخ. وينبغي أن أنجل هنا أن عمر بن الخطاب لم يكن في كل هذه الأمور إلا مطبقا للتشريع الإسلامي بنصوصه الخاصة، وأسس وأهدافه العامة.

كما كنت قد كتبت فصلا مطولا أحقق فيه ما نسب إلى عمر من أنه أمر عمرو بن العاص بإحراق مكتبة مدينة الإسكندرية عند الفتح العربي، وقد تبين لي بعد البحث واستقصاء الوقائع أن ما نسب إلى عمر أمر باطل كل البطلان. وقد كان اهتمامي بهذه المسألة راجعا إلى صلتها بموقف عمر، وموقف التشريع الإسلامي بعامة — من المعرفة الإنسانية. ولأن هناك

(١) انظر أهم المسائل التي قد ينار حولها الشك في صلة ما طبقه عمر فيها بنصوص القرآن والسنة، وأعلى مسائل: الأرض المفتوحة، المؤلفة قلوبهم، الطلاق الثلاث بلفظ واحد، متعة الحج، في الباب الثاني.

دراسات مثبتة حول هذه المسألة انتهت إلى ما انتهت إليه^(١) ، ولما سبق أن قدمته عن حجم الدراسة ، كان هذا الفصل من الفصول التي أغفلتها . كما أغفلت فصلا مطولا كنت قد كتبتة عن بعض التنظيمات المالية الجزئية التي عمل بها عمر في الدولة الإسلامية ، ودلالاتها على نظراته العامة إلى العلاقة بين الفرد والجماعة والدولة . وقد رأيت أن هذه التنظيمات الجزئية توازر ما سجلته في البحث عن تحقيق معنى الاستخلاف في الملكية الفردية ، فاكتملت بما سجلته^(٢) .

.. وعلى أية حال فإن نتائج الدراسة في هذه الجوانب التي درستها ولم أيجلها في البحث ، كانت أمامي وأنا أستخلص نتائج ومقررات المنهج عند كتابة الباب الرابع ، ومن ثم أفدت منها في نسكوين النظرة العامة إلى وقائع عمر التشريعية في مجموعها .

ويجب أن أنه على أنه عند إعداد هذه الدراسة للطبع قمت بمراجعة بعض بعض الدراسات الحديثة المتصلة بموضوعها والتي صدرت في الأعوام

(١) انظر مثالا الكتب الآتية : مكتبة الأسكندرية في العالم القديم للأستاذ محمد أحمد حسين ، وأهل الذمة في الإسلام للدكتور ترنون ص ٢٥٧ ، ودائرة المعارف الإسلامية (مادة الأسكندرية) ومختصر تاريخ العرب للأستاذ سيد أمير على ص ٣٩ ، وعقوبة عمر للأستاذ عباس محمود العقاد ص ٣٠٧ — ٣١٨ .

(٢) انظر : الباب الثاني ، القسم الأول : لإحياء الأرض الموات ، إقطاع الأرض ، احتكار الأقوات وحرية التجارة والتسمير . وتحقيق معنى الاستخلاف في الملكية الفردية في الباب الرابع . ومن هذه التنظيمات الجزئية التي أغفلتها ما روى من أن عمر كان يأتي مجزرة المدينة ومعه الدرة ، فإذا رأى رجلا اشترى لحما يومين متتابعين ، ضربه بالدرة وقال : ألا طويت بطناك يومين ؟ ..

انظر : سيرة عمر لابن الجوزي ص ٦٨ .

الآخيرة . وأهم هذه الدراسات كتاب (عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة) للدكتور سليمان الطماوى أستاذ ورئيس قسم القانون العام بكلية الحقوق . جامعة عين شمس ، وقد استوفيتنى فيه بعض الصفحات والفصول التى رأيت فيها ما يعارض ما انتهى بى إليه البحث فى دراستى هذه وقد أشرت إلى هذه الصفحات والفصول فى ثنايا كتابى هذا عند مواضع البحث فيه ، وعلقت عليها بما أعتقد أنه الصواب ، بناء على ما نقل إلينا من صحيح الروايات وموثوقها .

وإلى جانب ما سبقت الإشارة إليه ، قد وجدت فى كتاب الدكتور الطماوى أيضاً ما يجب أن أتناوله بشيء من التعليق لمخالفته ما اتفق عليه جمهور علماء المسلمين وفقهائهم فى شتى العصور ؛ حيث يقول فى سياق حديثه عن الزكاة : « بجانب الزكاة التى كانت تنفق فى مصارف حددتها القرآن ، وضع الدين الإسلامى بعض الأعباء المالية من قبيل العبادات ، يؤديها كل مسلم اختياراً وفقاً لمقدرته المالية ، مثل زكاة الفطر ^(١) » .

وليست (زكاة الفطر) - على سبيل القطع - أمراً اختيارياً للمسلمين القادرين ، ويكفى مثلاً ما يرويه ابن قدامة المقدسى (ت ٦٢٠ هـ) شيخ فقهاء الحنابلة فى عصره فى كتابه الشهير (المغنى) الذى جمع فيه آراء فقهاء المذاهب فى شتى أبواب الفقه ، حيث يقول تحت عنوان (باب صدقة الفطر) : قال ابن المنذر : أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم أن صدقة الفطر فرض . وقال إسحق : هو كالإجماع مع أهل العلم ، ^(٢) كما ورد فى كتاب (الفقه على المذاهب الأربعة) قسم العبادات ما نصه : « صدقة الفطر واجبة على كل حر مسلم قادر ، أمرنا بها النبي صلى الله عليه وسلم فى السنة التى فرض

(١) عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة ص ٤٠٦ .

(٢) المغنى ج ٣ ص ٥٥ وراجع فيه الأحاديث السكثيرة التى رويت فى مختلف كتب السنن فى فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر على المسلمين .

فيها رمضان ، قبل الزكاة ، ثم نقل مذهب الحنفية والحنابلة والشافعية والمالكية كلهم يقولون بوجوبها بشرطها وتفصيلاتها^(١) .

ولعله لا بأس أيضاً من أن نشير إلى أن (أبارغال) الذي ورد في بعض ما نقله الدكتور الطهاوي من كلام عمر بن الخطاب ، إنما هو الرجل العربي خرج مع (أبرهة الحبشي) يدلّه على الطريق إلى مكة حينما قصدوا ليهدم البيت الحرام بها سنة ولد محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم ، يروي ابن هشام : وقال ابن اسحاق : فبعثوا معه أبارغال يدلّه على الطريق إلى مكة ، فخرج أبرهة ومعه أبورغال حتى أنزله بالمغمس^(٢) ، فلما أنزله به مات أبورغال هنالك ، فرجمت قبره العرب ، فهو القبر الذي يرجم الناس بالمغمس^(٣) . وقد نقل الدكتور الطهاوي كلمة عمر التي ورد فيها ذكر أبي رغال ، ثم فسره الدكتور الطهاوي بأنه « أحد أفراد نمود^(٤) » . وهو من ذكرت .

ثم إننا لن نستطيع أن ننتهي من هذه الخاتمة قبل أن نشير إلى ما ذكره الدكتور الطهاوي من قوله : « ولو بعث عمر بن الخطاب في عصرنا الحاضر لكان نجاحه أمراً مشكوكاً فيه ، أو على الأقل لما استطاع أن يحقق كل ما بلغه من نجاح يصل في بعض الأحيان إلى حد الإعجاز^(٥) » ، وقد ذكر الدكتور الطهاوي قوله هذا في سياق حديثه عن أن القيادة وحدها لا تستطيع شيئاً إذا لم تجد الشعب الذي يستجيب لقيادتها .

أما الإجابة اليقينية عن النتائج التي يستطيع عمر أن يحققها للمجتمع

(١) الفقه على المذاهب الأربعة (قسم العبادات) ص ٣٤٨ — ٣٥٠ وراجع أيضاً : شرائع الإسلام للتحقق الحلي ج ١ ص ٩١ في وجوبها عند الإمامية والحلي ج ٦ ص ١١٨ في وجوبها عند الظاهرية .

(٢) موضع بطريق الطائف على ثلث فرسخ من مكة .

(٣) سيرة النبي صلى الله عليه وسلم لابن هشام ج ١ ص ٤٩ .

(٤) عمر بن الخطاب ص ٤٦٣ .

(٥) المرجع السابق ص ٥٠٠ .

إذا بعث في عصرنا الحاضر فأمر في ضمير الغيب لا نستطيع أن ندعى العلم اليقيني به لأنه أمر مبني على مستقبل هو بعث عمر في حياتنا الدنيا هذه ، تبيند أننا نجد أمامنا في هذا المجال عدة شواهد وعلامات من حياة عمر نفسها نرى أنها تصلح أساساً لتصوير معقول لنتائج هذا البعث المستحيل ، ونستطيع أن نوجز هذه الشواهد والعلامات فيما يلي :

أولاً : يخطئ من يتصور أن جميع من يُنسب إلى الإسلام في عصر عمر - أو معظمهم كانوا في مثل إيمانه وكفائه ، فقد كان فيهم - كما كان في عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم - المنافق وضعيف الإيمان ، وطالب الثروة بأي طريق وطالب السلطة لما وراءها من المنافع ، وذلك إلى جانب المسلمين الصادقين الزاهدين من كبار الصحابة ومن دخلوا في الدين ابتغاء وجه الله فحسب . ولقد تحققت انتصارات كثيرة على يد بعض هؤلاء الذين دخلوا في الإسلام لأنه لم يكن أمامهم طريق للحياة غير الدخول فيه ، كما تحققت بعض الانتصارات على يد من لا يستطيع أحد أن يفهمهم بأنهم مسلمون مثاليون كما أثار عن عمر أنه قال : إن هذا الدين ينصر بالرجل الفاجر الكفء ، وإن عليه فجوره وللمسلمين كفاءته وخبرته . وقد كان عمر أحياناً يولى من هو أقل ديناً على من هو أكثر ديناً منه لخبرة الأول وكفاءته ، ثم هو بما فرضه من نظم لولائه كان على يقين من أن من ولاه لن يستطيع بحال أن يخرج عن الطريق التي رسمها له عمر ، فإذا خرج عاقبه أشد عقاب . وبهذا يصدق عمر في قوله إن المسلمين قوته وكفاءته ، وفجوره - إن فجر وخالف - على نفسه .

ثانياً : لكن تقريرنا للحقيقة السابقة ينبغي ألا يصرفنا عن حقيقة أسبق منها وهي : أن العصر الإسلامي الأول شهد رجالاً لم يشهد مادون من تاريخ العالم كله في عصوره المتتالية من يماثلهم في قوة إيمانهم وزهدهم وكفاءتهم ، وهؤلاء كانوا عماد الدولة في خلافة عمر ، وقد تربى هؤلاء (م - ٣٤ منهج عمر بن الخطاب)

الرجال بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وتخرجوا عليهما ، وما يزال كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم بيننا ، وما يزال تاريخ هؤلاء الرجال وكفاحهم بيننا ، فما الذى ينقص عصرنا عن عصرهم ؟ إنها القدوة الصالحة التى تحيل الحكمة إلى واقع وحياة ، أما قدوة رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يطمع عاقل فى أن تبعث فى عصرنا فى صورة بعث ماضى لذاته الشريفة نفسها كما كانت فى عصر الصحابة ، لكن : من قال إن قدوته قد انتهت بنهاية حياته المادية بيننا والله تعالى يقول فى قرآنه الخالد لجميع الناس فى كل عصر (لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً^(١)) ؟ ومن قال إن قدوة هؤلاء الرجال العظام قد انتهت بوفاتهم ؟ وإذا كانت المبادئ باقية ، والقدوة باقية ، والمسلمون باقون ، فما الذى ينقصهم ليسكونوا كالمسلمين الذين كانوا فى عصر عمر ؟ ينقصهم أن يلبوا بحقائق دينهم ، وأن يؤمنوا بها ، وأن يطرحوا كل ما عداها وراء ظهورهم ، ولن يتحقق لهم ذلك إلا إذا توفرت لهم القدوات الصالحة التى يعاشونها ويتربون بها . وهذا كله يقودنا إلى ضرورة توفر القيادات الصالحة المؤثرة فى جماهير الناس ، وهذا ما أدركه عمر بن الخطاب نفسه من قبل كما يبدو فى الفقرة التالية .

ثالثاً : كان عمر يقول دائماً — كما سبق — : (إن الناس لم يزالوا مستقيمين ما استقامت لهم أئمتهم وهداتهم ، فإذا رتع الإمام رتعوا) . ولهذا رأى عمر يناقذ فكره أنه لا بد أن يحمل نفسه وأهله وولاته أولاً على أشد ما يريد أن يحمل جمهور الناس عليه لكي يستطيع أن يجد الأذن الصاغية والقلب المصدق والعقل المقتنع من هذا الجمهور الذى ينظر إلى عمر وأهله وولاته — كما سبق أن قال — نظر الطير إلى اللحم ؛ حيث يريد أن

يجد منفذا لعصيانه فيما يأمر بحجة أنه لا يطبق على نفسه وأهله وولاته ما يريد أن يحمل الناس عليه .

فإذا أضفنا إلى هذا أن عمر كان يعرف — بل يدعو إلى — أن من بين المسلمين من يقومه إذا انحرف بحد سيفه ، كما كان يعرف أنه لا يمكن حمل جميع الناس على الاستقامة بمجرد إصدار قانون دون توفر القدوة الصالحة ممن أصدره فإن هذا يفسر ظروف معيشتة التي كان يأنف منها أوساط الناس في عهده ، والتي حمل نفسه وأهله وولاته عليها ، كما يفسر لنا تلك البساطة العجيبة التي كان يحقق بها أشق الأمور على الحكام من بعده .

رابعاً : ثم إننا في مجال تقديم أفكار عامة عن الفرض الذي أثاره الدكتور الطماوى عن نتائج بعث عمر في العصر الحاضر — لعلمنا لانستطيع أن نتجاهل أن أهم صفة تميز بها عمر كقائد وزعيم ورئيس دولة ما وصفته به أم المؤمنين عائشة بحق حيث قالت فيما سبق : « إنه كان أحوذاً ، نسيج وحده قد أعد للأمور أقرانها ، ولعل لا نبالغ في القول إذا قلنا : إن رجلاً بهذه الصفة — وبما تميز به من إيمان عميق ، وزهد حقيقى ، وعبقريّة مشهودة — لجدير بأن يحقق في عصرنا الحاضر — إذا بعث — أعظم مما حققه في عصره ، وذلك بالنظر إلى أن التقدم الحضارى والتكنولوجيا يستطيع أن يقدم لمثل هذا الرجل أعظم مساعدة فى تحقيق الخير للناس جميعاً ، حيث يوجّه هذا التقدم إلى خير البشر العام فى ظل إيمان عميق بالله واليوم الآخر ، يحجز الإنسان عن الانسياق وراء المتع المادية الأنانية وقصرها على طائفة من الناس على أساس الجنس أو اللون أو الوطن ، وعلى حساب خير الناس جميعاً . وما أجدر مثل هذا الرجل — الذى يستقى منهجه من القرآن الكريم ومن السنة المطهرة — أن يحل مشكلات الناس جميعاً على أساس من العدالة المطلقة التى لا يعرفها البشر إلا فيما أنزله الله من وحى ، والتى لا تجعل لأحد من البشر فضلاً على آخر إلا بتقوى الله وطاعة أوامره ، واجتناب

نواهيته ، والتي تعصم الإنسان حتى من حبه لنفسه في غير حق ، وتجبره على أن يقر بالحق ويقدمه لصاحبه ولو على نفسه وأهله وعشيرته ، وتقوده إلى التصور الكامل الحق للإنسان بالنسبة للكون والوجود والحياة .

... وبعد ، فإن بعث عمر في حياتنا الدنيا هذه أمر مستحيل ، لكن ليس من المستحيل أن يوجد الرجل العمرى الذي تتحقق فيه بعض صفات عمر وتُسَوِّآتِهِ ظروفه فيصلح الله به شأن الأمة وتستعيد على يديه أبعادها ، كما صلت شئونها على يد عمر ، وما كان إلا رجلا عربيا من خلق الله . بيد أننا نؤمن بما قاله عمر بن الخطاب من أن آخر هذه الأمة لا يصلح إلا بما يصلح به أولها .

وعلى الله قصد السبيل ؟

رَفَعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

المِـرَاجِيعُ

(نسكتفي هنا بذكر أهم مراجع البحث .
وهناك مراجع أخرى أشرت إليها في موضعها
من الدراسة) .

- ١ - القرآن الكريم .
- ٢ - الإتيان في علوم القرآن لجلال الدين السيوطي (ت ٩١١ هـ) المطبعة
الازهرية المصرية ١٣١٨ هـ ، جزءان ، وبهامشه كتاب إعجاز القرآن لأبي
بكر الباقلاني .
- ٣ - الآثار لمحمد بن الحسن الشيباني (ت ١٨٩ هـ) ، طبع الهند .
- ٤ - الآثار الباقية عن القرون الخالية لأبي الريحان محمد بن أحمد البيروني
الخوانزاري (ت ٤٤٠ هـ) طبع ليبزج ١٨٧٦ م .
- ٥ - الإحكام في أصول الأحكام لأبي محمد علي بن حزم الاندلسي الظاهري
(ت ٤٥٦ هـ) تحقيق الأستاذ أحمد محمد شاكر مكتبة الخانجي بمصر ١٣٤٥ هـ :
٨ أجزاء .
- ٦ - أحكام القرآن لأبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص الحنفي (ت ٣٧٠ هـ) ،
المطبعة البهية بمصر ١٣٤٧ هـ ٣ أجزاء .
- ٧ - الأحكام السلطانية لأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادى
(ت ٤٥٠ هـ) ، مطبعة الوطن بمصر ١٢٩٨ هـ .
- ٨ - أسباب اختلاف الفقهاء للأستاذ الشيخ علي الخفيف ، معهد الدراسات العربية
العالية (١٣٧٥ - ١٩٥٦ م) .
- ٩ - أسباب النزول لجلال الدين السيوطي ، كتاب التحرير ، القاهرة ١٣٨٢ هـ .

١٠ — الاستيعاب في معرفة الاصحاب لأبي عمر يوسف بن عبد الله المعروف بابن عبد البر القرطبي (ت ٤٦٣ هـ) ، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية بمحيدر آباد ١٣١٨ هـ .

١١ — أسد الغابة في معرفة الصحابة لعز الدين أبي الحسن علي بن محمد الجزري المعروف بابن الأثير (ت ٦٣٠ هـ) المطبعة الوهبية بمصر ١٢٨٥ هـ ، خمسة أجزاء .

١٢ — الإسلام والعرب تأليف الأستاذ روم لاندو أستاذ الدراسات الإسلامية والشمال أفريقية في جامعة المحيط الهادى بكاليفورنيا . ترجمة منير البعلبكي نشر دار العلم للملايين بيروت ١٩٦٢ م .

١٣ — الأشباه والنظائر لزين العابدين إبراهيم بن نجيم المصري الحنفى (ت ٧٩٠ هـ) دار الطباعة العامة ١٢٩٠ هـ .

١٤ — أشهر مشاهير الإسلام في الحرب والسياسة لرفيق العظم ، المطبعة الهندية بالموسكى بمصر (١٣٢٧ - ١٩٠٩ م) .

١٥ — الإصابة في تمييز الصحابة لأحمد بن علي بن حجر العسقلانى (ت ٨٥٣ هـ) المطبعة الشرقية (١٣٢٥ - ١٩٠٧ م) ثمانية أجزاء .

١٦ — أصول التشريع الإسلامى لأستاذنا الشيخ على حسب الله ، الطبعة الثالثة ، دار المعارف بمصر (١٣٨٣ - ١٩٦٤) .

١٧ — الاعتصام لأبي إسحق إبراهيم بن موسى الشاطبي (ت ٧٩٠ هـ) مطبعة المنار بمصر (١٣٣١ - ١٩١٣ م) ثلاثة أجزاء .

١٨ — الأعلام لخير الدين الزركلى ، الطبعة الثانية ١٠ أجزاء .

١٩ — أعلام الموقعين لابن القيم محمد بن أبي بكر بن أيوب (ت ٧٥١ هـ) مطبعة النيل بمصر ، ثلاثة أجزاء وبهامشه كتاب حادى الأرواح لنفس المؤلف

٢٠ — الاغانى لابن الفرج الاصفهاني (ت ٥٣٥٦هـ) دار الكتب المصرية بالقاهرة
٥١٣٤٦ - ١٩٢٨ م .

٢١ — الاثم : للإمام الشافعى أبى عبد الله محمد بن إدريس (ت ٢٠٤هـ) المطبعة
الاميرية ببولاق ٥١٣٢٤ .

٢٢ — الاموال لأبى عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤هـ) تصحيح الاستاذ محمد
حامد الفقى ، المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة ٥١٣٥٣ .

٢٣ — إنباه الرواة على أنباء النحاة لجمال الدين أبى الحسن على بن يوسف القفطى
(ت ٦٤٦هـ) تحقيق الاستاذ محمد أبو الفضل ابراهيم ، مطبعة دار الكتب
المصرية المصرية (٥١٣٦٩ - ١٩٥٠ م) .

٢٤ — أهل الذمة فى الإسلام تأليف الدكتور ا. س. ترتون ترجمة وتعليق الدكتور
حسن حبشى . دار الفكر العربى ١٩٤٩ م .

٢٥ — بحث مستفيض جامع فى ميراث الإخوة والجد للأستاذ أحمد ابراهيم أستاذ
الشريعة الإسلامية بكلية الحقوق بالجامعة المصرية وعضو المجمع اللغوى
سابقا (ت ١٩٤٥ م) نشر بمجلة القانون والاقتصاد - العدد الثالث - السنة
الثامنة : المحرم ١٣٥٧ - مارس ١٩٣٨ م .

٢٦ — بداية المجتهد ونهاية المقتصد لأبى الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي
الأندلسى الشهير بابن رشد الحفيد (ت ٥٩٥هـ) . مطبعة أحمد كامل بمصر
٥١٢٣٣ .

٢٧ — تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية تأليف
المستشرق الألماني يوليوس فلموزن (ت ١٩١٨ م) ، توجمة وتعليق الدكتور
محمد عبد الهادى أبو ريده ، سلسلة الألف كتاب رقم (١٣٦) .

٢٨ — تاريخ الطبرى (تاريخ الرسل والملوك) لأبى جعفر محمد بن جرير الطبرى
(ت ٢١٠هـ) تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم . سلسلة ذخائر العرب ، دار
المعارف بمصر ١٩٦٣ م .

- ٢٩ — تاريخ الفقه الإسلامى للدكتور محمد يوسف موسى (ت ١٩٦٣ م) دار الكتب
الحديثة بالقاهرة (١٣٧٨ هـ - ١٩٥٨ م) .
- ٣٠ — تاريخ القرآن لأبى عبد الله الزنجاني عضو المجمع العربى العلمى بدمشق -
لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٣٥٤ هـ - ١٩٣٥ م .
- ٣١ — تاريخ القضاء فى الإسلام لمحمود بن عروس القاضى بمصر سابقا . المطبعة
المصرية الأهلية الحديثة بالقاهرة (١٣٥٢ هـ - ١٩٣٤ م) .
- ٣٢ — تاريخ السكامل لأبى الحسن على بن أبى السكرم محمد بن محمد ابن الأثير :
(ت ٦٣٠ هـ) المطبعة الأزهرية المصرية ١٣٠١ هـ ، وبهامشه كتاب : عجائب
الآثار للجبرتي .
- ٣٣ — تأويل مختلف الحديث لأبى محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة (٢١٣ - ٢٧٦ هـ)
مطبعة كردستان العلمية بمصر ١٣٣٦ هـ .
- ٣٤ — تبصرة الحكام فى أصول الاقضية ومناهج الاحكام لأبى الوفاء ابراهيم بن
شمس الدين بن فرحون اليعمرى المالكي (ت ٧٩٩ هـ) ، المطبعة البهية بالقاهرة
١٣٠٢ هـ . وبهامشه كتاب : العقد المنظم للحكام فيما يجرى بين أيديهم من
العقود والاحكام لأبى محمد عبد الله السكناني .
- ٣٥ — تجديد التفكير الدينى فى الإسلام تأليف محمد إقبال ، ترجمة عباس محمود
لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٥٥ م .
- ٣٦ — التعزير فى الشريعة الإسلامية للدكتور عبد العزيز عامر . دار الكتاب
العربى بمصر ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥ م .
- ٣٧ — التقاويم للأستاذ محمد محمد فياض سلسلة الآلاف كتاب رقم (١٦٣) مكتبة
نهضة مصر ١٩٥٨ م .

- ٣٨ — تهذيب التهذيب لشهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني
(ت ٨٥٢ هـ) مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية بحيدرآباد بالهند
١٣٢٥ هـ ، في اثني عشر مجلدا .
- ٣٩ — جامع البيان في تفسير القرآن لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري
(ت ٣١٠ هـ) المطبعة الاميرية ببولاق ١٢٢٧ هـ وبهامشه تفسير النيسابوري .
- ٤٠ — الجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله محمد بن أحمد الانصارى القرطبي
(ت ٦٧١ هـ) مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة ١٣٥١ هـ — ١٩٣٣ م ،
في عشرين جزءا .
- ٤١ — الحسبة في الإسلام أو وظيفة الحكومة الإسلامية للإمام أحمد بن تيمية
الحنبلي (ت ٧٢٨ هـ) مطبعة المؤيد ١٣١٨ هـ .
- ٤٢ — الخراج لأبي يوسف يعقوب بن ابراهيم (ت ١٨٢ هـ) المطبعة الاميرية
ببولاق ١٣٠٣ هـ ، وبهامشه كتاب الجامع الصغير لمحمد بن الحسن الشيباني .
- ٤٣ — الخراج ليحيى بن آدم القرشي (ت ٢٠٣ هـ) تصحيح وتعليق الاستاذ أحمد
محمد شاكر ، المكتبة السلفية بالقاهرة ١٣٤٧ هـ .
- ٤٤ — الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية للدكتور محمد ضياء الدين الرئيس ،
الطبعة الثانية ، مكتبة الانجلو المصرية ١٩٦١ م .
- ٤٥ — دائرة المعارف الإسلامية (مادة الإسكندرية) .
- ٤٦ — الدولة الإسلامية وامبراطورية الروم للدكتور ابراهيم العدوي ، مكتبة
الانجلو المصرية ١٩٥٨ م .
- ٤٧ — الديمقراطية في الإسلام للأستاذ عباس محمود العقاد ، دار المعارف بمصر
١٩٥٢ م .

٤٨ — الرد على سير الأوزاعي لأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم (ت ١٨٢ هـ)
تصحيح وتعليق الأستاذ : أبو الوفا الأفغانى ١٣٥٧ هـ لجنة إحياء المعارف
النعمانية بجيدر آباد بالهند .

٤٩ — الرسالة للإمام الشافعى (ت ٢٠٤ هـ) تحقيق الأستاذ أحمد شاكر ، مكتبة
البابى الحلبي بالقاهرة ١٣٥٨ هـ - ١٩٤٠ م .

٥٠ — الزواج المؤقت ودوره فى حل مشكلات الجنس تأليف الأستاذ محمد
تقى الحكيم أستاذ الأصول والفقهاء المقارن بكلية الفقه بالزنجف الأشرف —
دار الأندلس بيروت ١٩٦٣ م .

٥١ — السنة قبل التدوين للدكتور محمد عجاج الخطيب ، مكتبة وهبة بالقاهرة
١٩٦٣ م .

٥٢ — سيرة النبي صلى الله عليه وسلم لأبى محمد عبد الملك بن هشام (ت ٢١٣ هـ)
تحقيق الأستاذ محمد محيى الدين عبد الحميد ، المكتبة التجارية الكبرى
بالقاهرة ، أربعة أجزاء .

٥٣ — سيرة عمر بن الخطاب لأبى الفرج عبد الرحمن بن على بن محمد بن الجوزى ،
(ت ٥٩٧ هـ) تحقيق الأستاذين : طاهر النعسان الحموى وأحمد قدرى
كيلانى . المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة ١٣٣١ هـ .

٥٤ — شرائع الإسلام فى الفقه الإمامى للمحقق الحلى (ت ٦٧٦ هـ) ، مكتبة
الحياة بيروت ، جزآن .

٥٥ — شرح نهج البلاغة لابن أبى الحديد (ت ٦٥٦ هـ) تحقيق الأستاذ محمد
أبو الفضل إبراهيم ، دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة
١٢٧٨ هـ - ١٩٥٩ م .

٥٦ — شرح كتاب السير الكبير لمحمد بن الحسن الشيباني (ت ١٨٩هـ) إملاء
محمد بن أحمد السرخسي (ت ٤٩٠هـ) تحقيق الدكتور صلاح الدين المنجد
نشر معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية ١٩٥٧ م .

٥٧ — الشريعة لأبي بكر محمد بن الحسين الآجری (ت ٣٦٠هـ) تحقيق الأستاذ
محمد حامد الفقي ، مطبعة السنة المحمدية ١٣٦٩هـ ١٩٥٠ م .

٥٨ — الشيخان للدكتور طه حسين ، دار المعارف بمصر ١٩٦٠ م .

٥٩ — صحيح البخاري محمد بن اسماعيل (ت ٢٥٦هـ) ، كتاب الشعب ١٣٧٨هـ
تسعة أجزاء .

٦٠ — صحيح مسلم (٢٦١هـ) ، مطبعة محمد علي صبيح بمصر ١٣٣٤هـ ، ثمانية أجزاء .

٦١ — ضحى الإسلام للأستاذ أحمد أمين ، لجنة التأليف والترجمة والنشر
(١٣٦٢هـ - ١٩٤٣م) .

٦٢ — الطبقات الكبرى لمحمد بن سعد (ت ٢٣٠هـ) طبع لندن ١٣٢٥هـ .

٦٣ — الطرق الحسكية في السياسة الشرعية لابن القيم (ت ٧٥١هـ) مطبعة الآداب
بمصر ١٣١٧هـ .

٦٤ — عبقرية عمر للأساذ عباس محمود العقاد ، الطبعة الثانية ، المكتبة التجارية
الكبرى ١٣٦٢هـ - ١٩٤٣ م .

٦٥ — العقد الفريد لابن عبد ربه الأندلسي (٢٤٦ - ٣٢٨هـ) المطبعة الازهرية
المصرية ١٣٢١هـ ، ثلاثة أجزاء .

٦٦ — العقيدة والشريعة في الإسلام تأليف اجنيس جولدتسيهر ، ترجمة الدكتور
محمد يوسف موسى والدكتور علي حسن عبد القادر والاستاذ عبد العزيز
عبد الحق ، دار الكتاب المصري بالقاهرة ١٩٤٦ م .

- ٦٧ — عمر بن الخطاب الفقيه المجتهد للأستاذ الشيخ محمد أحمد السنهوري محاضرات أُلقيت على طلبة الدراسات العليا بكلية الحقوق جامعة القاهرة ، دبلوم الشريعة في العام الجامعي (١٩٦٢ - ١٩٦٣ م) .
- ٦٨ — عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة للدكتور سليمان الطماوى ، (دار الفكر العربى ١٩٦٩ م) .
- ٦٩ — العهد القديم .
- ٧٠ — فتح العرب لمصر تأليف الدكتور ألفريد بتلر ، ترجمة الاستاد محمد فريد أبو حديد ، دار الكتب المصرية بالقاهرة (١٣٥١ هـ - ١٩٣٣ م) .
- ٧١ — فتح القدير لسكّال الدين محمد بن الهمام (ت ٦٨١ هـ) ، المطبعة الأميرية بمصر ١٣١٥ هـ .
- ٧٢ — فتوح البلدان لأبى العباس أحمد بن يحيى البلاذرى (ت ٢٧٩ هـ) تحقيق الأستاذين عبد الله وعمر أنيس ، دار النشر للجامعيين ببغداد ١٩٥٧ م .
- ٧٣ — فجر الإسلام للأستاذ أحمد أمين الطبعة الثانية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٣ م .
- ٧٤ — القاموس المحيط لمجد الدين الفيروز آبادى (ت ٨١٦ هـ) المطبعة المصرية (١٣٥٢ هـ - ١٩٣٣ م) الطبعة الثالثة أربعة أجزاء .
- ٧٥ — القياس فى الشرع الإسلامى لأبى العباس أحمد بن قيمية (ت ٧٢٨ هـ) المطبعة السلفية ، القاهرة ١٣٤٦ هـ .
- ٧٦ — المبسوط لشمس الدين السرخسى (ت ٤٩٠ هـ) مطبعة السعادة بمصر . ١٣٢٤ هـ ثلاثون جزءاً .
- ٧٧ — مجموعة الوثائق السياسية فى العهد النبوى والخلافة الراشدة جمع الدكتور محمد حميد الله الحيدر آبادى أستاذ الحقوق الدولية بالجامعة العثمانية بميدرد آباد دكن . طبع لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة ١٩٤١ م .

- ٧٨ — المحلى لابن حزم الاندلسى الظاهرى (ت ٥٤٥٦ هـ) ، تحقيق الاستاذ محمد أحمد شاكر ، إدارة الطباعة المنيرية بالقاهرة ١٣٤٧ هـ .
- ٧٩ — مختصر تاريخ العرب والتدين الإسلامى تأليف سيد أمير على ، ترجمة رياض رأفت ، لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة ١٩٣٨ م .
- ٨٠ — المذاهب الإسلامية فى تفسير القرآن تأليف اجنوس جولد تسيير ، ترجمة الدكتور على حسن عبد القادر . مطبعة العلوم بالقاهرة ١٣٦٣ هـ - ١٩٤٤ م
- ٨١ — مروج الذهب ومعادن الجوهر لأبى الحسن على بن الحسين المسعودى ، (ت ٣٤٦ هـ) المطبعة البهية المصرية ١٣٤٦ هـ .
- ٨٢ — المستصفى من علم الاصول للإمام أبى حامد محمد الغزالى (ت ٥٥٥ هـ) المطبعة الاميرية ببولاق ١٣٢٢ هـ ، جزأين .
- ٨٣ — المسند للإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١ هـ) تحقيق الاستاذ أحمد محمد شاكر . الطبعة الرابعة ، دار المعارف بمصر (١٣٧٣ هـ - ١٩٥٤ م) .
- ٨٤ — المصلحة فى التشريع الإسلامى للدكتور مصطفى زيد ، الطبعة الثانية ، دار الفكر العربى ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤ م .
- ٨٥ — المعارف لأبى محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) القاهرة ١٣٠٠ هـ
- ٨٦ — معجم البلدان لشهاب الدين أبى محمد ياقوت الحموى (ت ٦٢٦ هـ) مطبعة السعادة بمصر ١٣٢٣ هـ - ١٩٠٦ م .
- ٨٧ — المغنى لابن قدامة المقدسى (ت ٦٢٠ هـ) ، دار المنار ١٣٦٧ هـ ، تسعة أجزاء .
- ٨٨ — مقدمة ابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ) المكتبة التجارية الكبرى بمصر .

٨٩ — مكتبة الاسكندرية في العالم القديم للأستاذ محمد أحمد حسين الحاصل على دبلومين في فن المكتبات واللغة اللاتينية من جامعتي لندن وبرلين ، مطبعة الاعتماد بالقاهرة ١٩٤٣ م .

٩٠ — ملخص ابطال القياس والرأى والاستحسان والتقليد والتعليل لابن حزم الاندلسي الظاهري (ت ٤٥٦ هـ) تحقيق الأستاذ سعيد الأفغاني ، مطبعة جامعة دمشق ١٣٧٩ هـ — ١٩٦٠ م .

٩١ — الملل والنحل لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت ٥٤٨ هـ) بهامش كتاب الفصول في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ، المطبعة الأدبية بمصر ١٣١٧ هـ ، مجلدان .

٩٢ — مناهج التشريع الإسلامى في القرن الثانى الهجرى للدكتور محمد بلتاچى (دراسة دكتوراه مع مرتبة الشرف الأولى) جامعة القاهرة سنة ١٩٦٩ م

٩٣ — منهاج السنة النبوية في نقص كلام الشيعة القدرية للإمام ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ) تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم ، مكتبة دار العروبة ١٣٨٢ هـ — ١٩٦٢ م .

٩٤ — الموافقات لأبي إسحق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي الفرناطى (ت ٧٩٠ هـ) طبع تونس ١٣٠٢ هـ ، أربعة أجزاء .

٩٥ — الموطأ للإمام مالك بن أنس (ت ١٧٩ هـ) ، المطبعة الشرفية ١٣٢٠ هـ جزآن .

٩٦ — النسخ في القرآن الكريم للدكتور مصطفى زيد ، دار الفكر العربى ١٣٨٣ هـ — ١٩٦٣ م .

٩٧ — النظام المالى المقارن فى الإسلام للدكتور بدوى عبد اللطيف ، لجنة التعريف بالإسلام ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة ١٣٨٢ هـ — ١٩٦٢ م .

- ٩٨ — نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامى للدكتور على حسن عبد القادر ، مكتبة القاهرة الحديثة ، الطبعة الثانية ١٩٥٦ م .
- ٩٩ — النظريات السياسية الإسلامية للدكتور محمد ضياء الدين الرئيس مكتبة الانجلو المصرية ، الطبعة الثالثة ١٩٦٠ م .
- ١٠٠ — نيل الاوطار لمحمد بن على الشوكاني النيني (ت ١٢٥٥ هـ) ، إدارة الطباعة المنيرية بمصر ١٣٤٤ هـ — تسعة أجزاء .

فهرس الآيات القرآنية

(١)

آمنوا بالله ورسوله وأنفقوا مما جعلكم
مستخلفين فيه (الحديد ٧) ١٩٧ ،
٤٨٣ ، ٤٨٥ .

ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله

لكم . . (المائدة ٢١) : ١٥٢

أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم

(الطلاق ٦) : ٨٣ ، ٨٤ ، ٨٥ ،

٨٦ ، ٩٠ ، ٩١ .

أفأمن الذين مكروا السيئات أن يخسف

الله بهم الأرض ... (النحل ٤٥) —

(٤٧) : ٥٠٣ .

الحج أشهر معلومات (البقرة ١٩٧)

٢٢٩

الطلاق مرتان فإمساك بمعرفته أو تسريح

بإحسان (البقرة ٢٢٩)

٣٠٧ ، ١٩٣ .

اليوم أحل لكم الطيبات وطعام الذين

أوتوا الكتاب . . . (المائدة ٥)

٣٠١

إنك ميت وإنهم ميتون (الزمر ٣٠)

٨٩

إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام

رجس . . . (المائدة ٩٠) : ٤٤٤

إنما الصدقات للفقراء والمساكين

(التوبة ٦٠) : ١٧٥ ، ٢٠٢ .

إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم

العداوة .. (المائدة ٩١) : ٤٤٣

(ف)

فآتوا الذين ذهبوا أزواجهم مثل

ما أنفقوا .. (المتحنة ١١) : ٤٤٥

فإذا بلغن أجلهن فأمسوهن بمعروف

أو فارقوهن بمعروف

(الطلاق ٢) : ٨٨

فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى

تنكح زوجا غيره ... (البقرة ٢٣٠)

٣٠٧

فإن كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في

الثالث . . . (النساء ١٢) : ٣١٢ ،

٣٢١

فأنبئنا فيها حبا وعنبا وقضبا وزيتونا

(عبس ٢٧ - ٣١) : ٥٠١ ، ٥٠٢ .

فكما تبوهم إن علمتم فيهم خيرا

(النور ٣٣) : ٣٥٨

فأؤجفتم عليه من خيل ولا ركاب ..

(الحشر ٦) : ١٣٨

عليه ما عنتم . . . (التوبة ١٢٨)

٣٦٢

لقد رضى الله عن المؤمنين إذ يبايعونك

تحت الشجرة . . . (الفتح ١٨) :

٤٦٨

لقد كان لكم في رسول الله أسوة

حسنة . . . (الاحزاب ٢١) : ٥٣٠

للرجال نصيب مما ترك الوالدان

والأقربون . . . (النساء ٧) :

٣٣٠

للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من

ديارهم . . . (الحشر ٨) ١٢٠

(. . . ليذروا آياته . . .) (٢) :

٥٠٢

ليس عليك هدام ولكن الله يهدي

من يشاء . . . (البقرة ٢٧٢) :

٣٩٩

ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات

جناح (المائدة ٩٣) :

٢٧٥ ، ٤٤٤ ، ٤٤٦

(م)

ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى

فلله (الحشر ٧) : ١٣٥ ،

١٢٧ ، ١٥٥

ممن ترضون من الشهداء

فما استمتعتم به منهن فآتوهن

أجورهن فريضة (النساء ٢٤)

٢٩٣ ، ٢٩٤ ، ٢٩٥

فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم

عليه . . . (البقرة ١٧٣) : ٢٥٨ ،

٢٥٩

فمن اضطر في مخمصة غير متجانف

لإثم . . . (المائدة ٣) : ٢٤٦

فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر

من الهدى (البقرة ١٩٦)

٣٣٨ ، ٣٣٩

(ك)

كتب عليكم القتصاص في القتلى الحر

بالحر . . . (البقرة ١٧٨) : ٢٨٠ ،

٢٨٤

كى لا يكون دولة بين الأغنياء

منكم (الحشر ٧) : ١٦٩

(ل)

لا تخرجوهن من بيوتهن ولا

يخرجن . . . (الطلاق ١) : ٨٧ ،

٨٨ ، ٩٠

لا يستوى منكم من أنفق من قبل الفتح

وقاتل . . . (الحديد ١٠) : ٢٨٦

لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز

خمسه . . (الانفال ٤١) : ١٣٦ ،

١٣٧ ، ١٥٥ ، ٢٠٨

ولا يوبىه لكل واحد منها السدس مما

ترك . . . (النساء ١١) : ٣٢٦ ، ٣٢٧

ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن . .

(البقرة ٢٢١) : ٣٠١

ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتهموهن

شيئا . . . (البقرة ٢٢٩) : ٤٩٤

والذين تبوءوا الدار والإيمان من

قبليهم يحبون (الحشر ٩) :

١٣٥

والذين جاءوا من بعدهم يقولون :

ربنا اغفر لنا . . . (الحشر ١٠) :

١٣٥

والذين هم لفروجهم حافظون إلا على

أزواجهم . . . (المؤمنون ٥ - ٧) :

٢٩٦ ، ٢٩٧

والذين يكنزون الذهب والفضة ولا

ينفقونها . . . (التوبة ٣٤ - ٣٥) :

٤٨٣

والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما . .

(المائدة ٣٨) : ٢٣٤ ، ٢٤٤ ،

٢٥٣ .

وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن

حتى يضعن . . . (الطلاق ٦) : ٨٣

وإن كان رجل يورث كلالة أو امرأة

وله أخ . . . (النساء ١٢) : ٣١٧ ،

٣٢٠ ، ٣١٩

(البقرة ٢٨٢) : ٤٦ ، ٥٠ ، ٥٢ ،

٥٣

من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من

أكره وقلبه . . . (التحل ١٠٦) :

٢٥٩

(و)

وآتيتهم لإحداهن قنطارا فلا تأخذوا

منه شيئا (النساء ٢٠) :

٩٠ ، ١١٧ ، ٨٩

وآتوا النساء صدقاتهن نحلة

(النساء ٤) : ٢٩٥

واتبعتم ملة آباءى لإبراهيم وإسمحق

ويعقوب (يوسف ٣٨) :

٣٢٤

واجعل أفئدة من الناس تهوى إليهم .

(إبراهيم ٣٧) : ٣٤٠

وأحل لكم ماوراء ذلكم أن تبتغوا

بأموالكم . . (النساء ٢٤) : ٢٩٥

وإذا طلقتم النساء فليغن أجلهن . . .

(البقرة ٢٣١) : ١٩٤

واسألوا ما أنفقتم وليسألوا ما أنفقوا ..

(المتحنة ١٠) : ٤٥٥

واشهدوا ذوى عدل منكم

(الطلاق ٢) : ٤٦ ، ٥٠ ، ٥٢

واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله

ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً
ويؤتيهم وأسيراً... (الإفسان ٨) :

٣٩٩

(٥)

يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا
الرسول... (النساء ٥٩) : ٣٦
يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات
ما كسبتم... (البقرة ٢٦٧) :

٢٢١

يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر
والأنصاب... (المائدة ٩٠) :

٢٧٥

يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلاله...
(النساء ١٧٦) : ٣١٧ ، ٣١٩ ،
٣١٠ ، ٣٢٨ ، ٣٣٠

وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق
فدیه مسلمه... (الفساء ٩٢) :

٥٠٦

وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء
أحد منكم... (المائدة ٦) :

٨١ ، ٨٠

والوالدات يرضعن أولادهن حولین
كاملین... (البقرة ٢٣٣) : ٢٦٤
وأورثكم أرضهم وديارهم وأموالهم...
(الاحزاب ٢٧) : ١٣٩

وأورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون
مشارك... (الأعراف ١٣٧) :

١٥٣

وحمله وفصاله ثلاثون شهراً...
(الاحقاف ١٥) : ٢٦٤

وكتبنا عليهم فيها أن النفس
بالنفس... (المائدة ٤٥) : ٢٨٠

فهرس أحاديث السنة

(١)

(أرباح رسول الله صلى الله عليه وسلم
للناس كافة: الماء والسكر والنار،
وجعلهم فيها أسرة) : ٢٥٠
(أرباح رسول الله صلى الله عليه وسلم
لبعض المسلمين كتابة بعض سننه) :
١٠٤

(أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم
بسارق قد اعترف، فقال: ما أخاله
مرق ...) : ٢٤١
(أتى النبي صلى الله عليه وسلم برجل
قد شرب فقال: اضربوه ...)
٢٦٧

(اجمعوا له العالمين - أو العالدين - من
المؤمنين ، فاجعلوه شورى بينكم
ولا تقضوا فيه برأى واحد) : ٢٣٤
(احتكار الطعام في الحرم إحد فيه) :
٢٣٢

(أخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم
الجزية من مجوس) : ٧٦
(أخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم
الجزية ديناراً أو ما يعادلها من
الشياب) : ٢١٥، ٢١٧

(أخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم
قيمة الدنانير من أهل اليمن، والشياب
من أهل نجران) : ٢٢٢، ٤٥٣
(أخذ رسول الله عليه وسلم بفكرة
الخنق نقلاً عن الفرس بمشورة
سلمان) : ٣٨٤
(أخرجوا اليهود والنصارى من جزيرة
العرب) : ٣٤٩
(ادروا الحدود عن المسلمين ما استطعتم
فإن الإمام أن يخطيء في العقوبة خير
من أن يخطيء في العقوبة،
فإذا وجدتم لمسلم مخرجاً فادروا
الحد عنه) : ٢٤٨، ٥٢٠
(إذا استأذن أحدكم ثلاثاً فلم يأذن له
فليرجع) : ٧٨
(إذا سمعتم بهذا الرباء يبلد فلا تقدموا
عليه، وإذا وقع وأنتم به فلا تخرجوا
فراراً منه) : ٧٧
(... اذهبوا فأنتم الطلقاء) : ١٤٢
(اذهبوا به فاقطعوا عنى لسانه) : ١٧٨
(أعنتها ولدها) : ٣٥٤
(أعطاني رسول الله صلى الله عليه وسلم
وإنه لا بغض الناس إلى ، فما زال
يعطيني حتى أنه لأحب الخلق إلى) :
١٧٦

حابس ، واسكني تألفتهما ليسلما ،
وولكت جعيل بن سرافة إلى إسلامه) :

١٧٨

(أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم
بعدم إقامة حد السرقة في الغزو) :

٤٥٢

(أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم
زوج طالبة الخلع بأن يأخذ ما أعطاه

٤٥٥

(أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم
بإطعام المملوك بما يطعم منه مالكة ،
وفرض الأرقاء من الغنيمة في حياته)

٣٩٧

(أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم
بصدقة الفطر في السنة التي فرض
فيها رمضان ، قبل الزكاة) : ٥٢٧
(إن الحق يدور مع عمر حيث دار) :

٤٣٥ ، ٩

(إن الله أوحى إلى داود أن ابن لي
بيتاً أذكر فيه ، فخط له خطة بيت

المقدس ، ...) : ٧٩

(إن الله تعالى حزم المتعة بالطلاق
والنكاح والعدة والميراث) : ٢٨٩

(إن الله فرض على أغنياء المسلمين في

في أموالهم بقدر الذي يسع فقراءهم ،
ولن يجهم الفقراء إذا جاعوا
أو عروا إلا بما يضع أغنيائهم ،

(أعطى رسول الله صلى الله عليه وسلم
بعض رؤساء القبائل ، بعد انتصار

المسلمين على هوزان) : ١٧٨

(أعطى رسول الله صلى الله عليه وسلم
ناساً من قريش أسلموا يوم الفتح

إسلاماً ضعيماً) : ١٧٧٠

(أفتى رسول الله صلى الله عليه وسلم
بالإذن للحائض في أن تنفر) : ٩٣٠

(أفضل الصلاة صلاة المرء في بيته إلا

المكتوبة) : ٣٤٨

(أقطع رسول الله صلى الله عليه وسلم
أبا بكر ، وعبد الرحمن بن عوف ،

وأبادجانة ...) : ١٩٨

(... أليس قد صليت معنا ؟ فقال :

نعم ، قال صلى الله عليه وسلم : فإن
الله قد عفر لك ذنبك - أوحذك -)

٢٦٠

(ألحقوا الفرائض بأهلها ، فما أبقت

الفرائض فلاولي عصبية ذكر) : ٣١٨

(أما بعد فإني استعمل الرجل منكم على

العمل ، فيأتي فيقول : هذا مالكم ،

وهذا هدية أهديت إلى . أفلا جالس

في بيت أبيه وأمه حتى تأتية هديته) :

٤٠٣

(أما والذي نفس محمد بيده لجعيل بن

سرافة خير من طلائع الأرض كلهم

مثل عينة بن حنض والافرع بن

(تصدق رسول الله صلى الله عليه وسلم
بصدقة على أهل بيت من اليهود ،
فهي تجري عليهم) : ٣٩٩

(ج)

(جاء بلال بن الحارث المزني إلى رسول
الله صلى الله عليه وسلم فاستعطاه
أرضاً ، فأفطعها له طويلة

عريضة ...) : ١٩٥

(جاء هلال - أحد بني متعان - إلى

رسول الله صلى الله عليه وسلم بعشور
نخل له ، وكان قد سأله أن يحمي
واديّاً يقال له سلبه ، فحمى له ذلك

الوادي ...) : ٢٢٦

(جرح العجماء جبار) : ٤٧٦

(جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم
دية رجل من بني عدى إثني عشر

ألف درهم ...) : ٢١٦

(... جعل رسول الله صلى الله عليه

وسلم اقوم سعد بن أبي ذباب
ما أسلموا عليه من أموالهم ، واستعمله

عليهم ...) : ٢٢٧

(جلد النبي صلى الله عليه وسلم في الخثر

بالجرير والنعال ...) : ٢٦٧

(جلد رسول الله صلى الله عليه وسلم

(في الخثر) أربعين ...) : ٢٦٧

ألا وإن الله يحاسبهم حساباً شديداً
ويعذبهم عذاباً أليماً) : ٢٥٤

(إن الله هو القابض الباسط المسعر ...)
أنظر حرف (غ)

(إنما السكني والنفقة لمن زوجها عليها
الرجعة) - رواية في حديث فاطمة

بنت قيس - : ٨٣

(إني لأعطي الرجل وغيره أحب إلي ،
خشية أن يكبه الله في النار) ١٧٧

(ليتوني بكتاب أكتب لكم كتاباً
لا تضلوا بعده) : ٤٢٠

(أيما امرأة تزوجها اثنان فهي للأول
منهما ، ومن باع بيعاً من رجلين

فهو للأول منهما) : ٥٠٦

(أيما امرأة ولدت من سيدها فهي
معتقة من بعده) : ٣٥٣

(ب)

(بارز الزبير بن العوام رجلاً فقتله ،
فأعطاه رسول الله صلى الله عليه

وسلم سلبه كله) : ٢١١

(ت)

(ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم
النخل والأرض في أيدي أهل قنك) :

(ح)

(حاصر رسول الله صلى الله عليه وسلم -
والمسلمون معه - بنى التضيير خمس
عشر ليلة ، ثم صالحوه على أن
يخرجوا من المدينة ...) ١٣٨
حديث معاذ = كيف تصنع إن عرض
لك قضاء ؟ ٤٥٩ ، ١٤٧

(حمى النبي صلى الله عليه وسلم النقيع
لخيل المسلمين) : ٢٠٢

(خ)

(خرج النبي صلى الله عليه وسلم من
جوف الليل فصلى في المسجد ، وصلى
رجال بصلاته ...) ٣٤٣

(ر)

(رخص رسول الله صلى الله عليه وسلم
في أول الإسلام للمسلمين أن يكتفوا
بالوضوء عند الإكسال) : ٩٥
(... رخص رسول الله صلى الله عليه
وسلم في بعض الغزوات لبعض
المسلمين أن ينكحوا المرأة بالثوب
إلى أجل ، بعد أن ينهائم عن الاختصاص
وقبل أن ينهائم عن نكاح المنعة نهياً
مؤبداً ...) : ٢٨٨

(رفع عن أمتي الخطأ والنسيان
وما استكروها عليه) : ٢٥٩

(ص)

(الصلح جائز بين المسلمين ، إلا صلحاً
حرم حلالاً ، أو أحل حراماً .
والمسلمون على شروطهم ، إلا شرطاً
حرم حلالاً ، أو أحل حراماً) : ٥٠٨

(ض)

(ضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم
في الخمر بنعلين أربعين ...) : ٥٠٨
(ضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم
في الخمر أربعين) : ٢٧١

(ع)

(عز رسول الله صلى الله عليه وسلم
بالحجر والنقي) : ٤٨٢

(غ)

(غلا السعر على عهد رسول الله صلى الله
عليه وسلم ، فقالوا : يا رسول الله ،
لوسعرت ؟ فقال : إن الله هو
القابض الباسط ، الرازق المسعر ، وإني
لأرجو أن ألقى الله ولا يطلبني أحد
بمظلمة ظلمتها إياه في دم ولا مال) :
٢٣٣

(ف)

(... فأنيت النبي صلى الله عليه وسلم ،
فلم يجعل لي نفقة ولا سكنى) : ٨٢

(قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم
في إسقاط الجنين بغرة - يعنى عبداً
أو أمة) : ٧٥

(قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم
في اليد بخمسين) : ٩٣
(قوموا عني ولا ينفى عندي التنازع) :
٤٢٠

(ك)

(كانت الدية على عهد رسول الله صلى الله
عليه وسلم ثمانمائة دينار ، وثمانية
آلاف درهم ، ودية أهل الكتاب
على النصف من المسلمين) :
٢١٩

(كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم
إلى الضحاك بن سفيان السكلاي : أن
يورث امرأة أشيم الضبابي من ديته) :
٧٤

(كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم
كتاباً في الصدقة ، فقرنه بسيفه - أو
بوصيته -) : ٢٢٥
(كفى النبي صلى الله عليه وسلم طلحة
(أبا محمد) : ٧٨٠

(..... كيف تصنع إن عرض لك
قضاء ؟) حديث معاذ : ٤٣٤
(ل)

(لا تتخذوا الضيعة فترغبوا في الدنيا) :
١٩٦

(..... فأمرني رسول الله صلى الله
عليه أن أنصب له حصيراً على باب
حجرتي) : ٢٤٣

(..... فلم أر عبقرياً من الناس ينزع
نزع عمر بن الخطاب - أو يفرى فريته -) :
٢٦

(..... فهلا جلست في بيت أبيك
وأماك حتى تأتنيك هديتك إن كنت
صادقاً) : ٤٠٣

(..... في النفس مائة من الإبل) :
٢١٣

(ق)

(قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم
أموال وأرض بني النضير) :
١٣٨

(قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم أموال
يهود خيبر بعد أن أخرج الخنس) :
١٣٩

(قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم
أموال يهود وادي القرى ، كما قسمت
أموال خيبر) : ١٤٠

(قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم
بالتسوية في دية الأصابع) : ٩٢

(قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم
بأنه لا تجوز شهادة النساء في الطلاق ،
ولا النكاح ولا الدماء ، ولا الحدود) :
٥٠٥

(لم يأمرني رسول الله صلى الله عليه وسلم في العمل بشيء) : ٢٢٨
(لم يحذرنى صلى الله عليه وسلم في الخمر حداً ، إنما كان يضرب فيها بين يديه بالهال ضرباً غير محدد ..) : ٢٧١

(لم يطبق رسول الله صلى الله عليه وسلم على أموال أهل مكة وأرضهم حكم الغنيمة ...) : ١٤٠
(لم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم يسأل شيئاً على الإسلام إلا أعطاه ...) : ١٧٧

(لم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبل مالا عنده ولا يبيته) : ٣٨١
(لو كان عندي أحد ذهباً لسرقني ألا تمر بي ثالثة وعندي منه شيء ، إلا شيء أرصده لدين يكون على) : ٢٨١
(ليس على المسلم صدقة في عبده ولا فرسه) : ٢٢٨

(ليس في الخضروات زكاة) : ٢٢٥
(ليس لك عليه نفقة) - رواية في حديث فاطمة بنت قيس - : ٨٤

(م)

(... ما إخاله سرق ...) : ٢٦٠
(الماء لا يحل منعه ، والمملح لا يحل منعه) : ٢٥٠

(لا أخرج اليهود والنصارى من جزيرة العرب حتى أَدْع (إلا مسلماً) : ٣٤٩
(لا تكتبوا عني ، ومن كتب عن غير القرآن فليمحاه) : ١٠٥
(لا تمنعوا كلاً ولا ماء ولا ناراً ، فإنه مناع للمؤمنين ، وقوة للمستضعفين) : ٤٨٦

(لا زكاة إلا في أربعة : الترد والزيب والحنطة والشعير) : ٢٢٥
(لا ضمان على راع ولا مؤتمن) : ٢٣٥
(لا قطع في ثمر ولا كثر) : ٢٥١
(لا قطع في ثمر معاق ، ولا حريسة جبل ، فإذا آواه المراح أو الجزين فالقطع فيما بلغ ثمن المجن) : ٢٥١
(لا قطع في جماعة مضطر) : ٢٤٥ ، ٢٥٢

(لا يجلد أحد أحدًا فوق عشرة أسواط إلا في حد من حدود الله) : ٢٧٩
(لا يجتمع دينان بجزيرة العرب) : ٢٥١ ، ٢٤٩

(لا يمنع جارية أن يغرز خشبة في جداره) : ٢٤٥ ، ٢٨٧
(... لعلك قبأت ؟ لعلك غمزت ؟ ...) : ٣٦٠

(لما قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة في شهر ربيع الأول أمر بالتاريخ) : ٣٧٠

(من قتل له قتيلاً فله أن يقتل ، أو يعفو)
ويأخذ الدية (٢٨٤)

(من قتل له قتيلاً فهو بخير النظرين ،
إن أحب أحد العقل ، وإن أحب
فله القود) : ٢٨٤

(من قرأ القرآن فقد أدرجت النبوة
بين جنسية (...) : ٣٦)

(من كان له فضل ظهر فليعد به على من
لا ظهر له ومن كان له فضل زاد فليعد
به على من لا زاد له) : ٢٥٤

(من مات غاشياً لرعيته لم يرح ريح
الجنة) : ٣٩٥

(من ولي لنا شيئاً فلم تكن له امرأة
فليتزوج امرأة ، ومن لم يكن له
مسكن فليتخذ مسكناً ، ومن لم يكن
له مركب فليتخذ مركباً ، ومن لم
يكن له خادم فليتخذ له خادماً . فمن
اتخذ سوى ذلك كنزاً أو إبلاً
جاء الله يوم القيامة غالياً أو سارقاً) :
٤٠٣

(ن)

(نفي رسول الله صلى الله عليه وسلم
هيت الخنث من المدينة) : ٣٧٩ ،
٣٨٠

(نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع
أهبات الأولاد) : ٣٥٣
(نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن متعة

(... ما كان يؤيد في رمضان ولا في
غيره عن إحدى عشرة ركعة) : (...)

٣٤٥

(... ما منعك أن تصلي ؟ قال :
أصابني جنابة ولا ماء . قال صلى الله
عليه وسلم : عليك بالصعيد فإنه
يكفيك) : ٨١

(المؤمنون متكافؤ دماءهم ، وهم يد على
من سواهم ، ويسمى بذمتهم
أدناهم) : (...) : ٤٩٦

(المسلمون شركاء في ثلاثة : الماء
والسكك والنار) : ٤٨٦

(من احتكر على المسلمين طعامهم
ضربه الله بالإفلاس أو بجذام) :
٢٣١

(من أحيأ أرضاً ميتة فهي له ، وليس
لعرق ظالم حق) : ١٩٢
(من استودع وديعة فلا ضمان عليه) :
٢٣٥

(من أضر أرضاً ليست لأحد فهو أحق
بها) : ١٩٢

(من شرب الخمر فأجلده) : ٢٧٤
(من صاحب تركة الحبيب بن
عمرو ؟) : (...) : ٣٥٤

(من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا
فهو في سبيل الله) : ٢١٢

(من قام رمضان إيماناً واحتساباً
غفر له ما تقدم من ذنبه) : ٣٤٣

(و)

(وضع رسول الله صلى الله عليه وسلم
الدية على الناس في أموالهم : على
أهل البقر مائة بعير ، وعلى أهل
الشااة ألفا شاة ، وعلى أهل البقر
مائة بقرة ، وعلى أهل البرود مائتا
حلة) : ٢١٣

(ى)

(يا على ، ائتني بطبق أكتب فيه ما لا تفضل
أمتي بعده ...) : ٤٢٠
(... يا معشر قريش ، ما ترون أني
فاعل بكم ؟ ...) : ١٤٢

النساء يوم خيبر وعن أكل لحوم

الحر الإنسية) : ٢٨٩

(نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن نكاح
المتعة وقال : أيها الناس ، إني كنت
قد أذنت لكم في الاستمتاع من
النساء ، وإن الله قد حرم ذلك إلى
يوم القيامة ، فمن كان عنده منهن
شيء ، فليخل سبيله ، ولا تأخذوا

بما آتيتموهن شيئاً) : ٢٨٨ — ٢٨٩

(نهى النبي صلى الله عليه وسلم في حجة

الوداع عن نكاح المتعة) : ٢٨٩

(هـ)

(هدايا الأمراء غلول، وهدايا الأمراء

سحت) : ٤٠٣

رَفَعُ

عبد الرحمن النخعي

أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

فهرس الأعلام

(كما وردت في الكتاب ، مع عدم مراعاة
(ابن) أو (آل) في الترتيب الأبجدي) .

(١)

آدم (بن أبي إياس العسقة — لاني
ت ٢٢٠ هـ) : ٣٣١

إبراهيم النخعي (بن يزيد ت ٥٩٦ هـ) :
٩١ ، ٨٩ ، ٢٢٤ ، ٤٥٨ ، ٤٩٤

إبراهيم العدوي (الأستاذ الدكتور) :
١٩

أبرهه الحبشي : ٥٢٨

ابن الأثير (علي بن أبي الكرم محمد
بن محمد ت ٥٦٣ هـ) : ٣٨٧ ، ٣٨٣

ابن أبي الحديد (عبد الحميد بن هبة الله
الله ت ٦٥٦ هـ) : ٤١٩ ، ٤٣٥

ابن أبي لبلى (محمد بن عبد الرحمن
الأنصاري ت ١٤٨ هـ) : ٣١٧

ابن أم مكتوم (عمرو بن قيس) : ٨٤
أبو الأسود الدؤلي (ظالم بن عمرو

ت ٦٩ هـ) : ٤١٥

أبو أيوب (خالد بن يزيد الأنصاري) :
٩٥

أبو بكر (الصديق) : ١٢ ، ٢٢ ، ٣٩ ،
٤١ ، ٤٣ ، ٤٧ ، ٦١٥٦ ، ٦٥

٦٧ ، ٨٩ ، ١٠٣ ، ١٠٤ ، ١٠٦

١١٢ ، ١١٥ ، ١١٦ ، ١١٧ ، ١٧٩

١٨٠ ، ١٨١ ، ١٨٢ ، ١٨٣ ، ١٨٥

١٨٨ ، ١٩٧ ، ١٩٨ ، ١٩٩ ، ٢٠٠

٢٠١ ، ٢٠٧ ، ٢٣٥ ، ٢٣٧ ، ٣٠٩

٣١١ ، ٣٢٠ ، ٣٢٤ ، ٣٤٤ ، ٣٤٥

٣٤٦ ، ٣٤٩ ، ٣٥١ ، ٣٥٣ ، ٣٥٤

٣٦٢ ، ٣٦٣ ، ٣٦٥ ، ٣٦٩ ، ٣٧٤

٣٨٢ ، ٣٨٣ ، ٣٨٦ ، ٣٨٧ ، ٣٩٠

٤٠٨ ، ٤١٤ ، ٤١٩ ، ٤٢٠ ، ٤٢١

٤٢٢ ، ٤٢٣ ، ٤٢٤ ، ٤٢٥ ، ٤٢٦

٤٢٧ ، ٤٢٩ ، ٤٣٠ ، ٤٣٧ ، ٤٣٨

٤٦٤ ، ٥٢١

أبو بكر الأصيلي : ٢٥٩

أبو بكر بن العربي (محمد بن عبد الله

الاشبيلي ت ٥٤٣ هـ) : ٢٩٣ ، ٢٥٩

أبو بكر بن مقسم : ٥٠١

أبو ثور (إبراهيم بن خالد ت ٢٤٠ هـ)

٨٣ ، ٨٨ ، ٢٨٣ ، ٣١٧

أبو جعفر الباقر (محمد بن علي

ت ١١٤ هـ) : ٣٩٨

أبو جعفر المنصور (عبد الله بن محمد

ت ١٥٨ هـ) : ٤٧

أبو جندل (بن سبيل) : ٤٤٦ ، ٤٤٣ :
 أبو حاتم (محمد بن إدريس الرازي
 ت ٢٧٧ هـ) : ٤٨
 أبو الحسن السكاظم (موسى بن جعفر
 ت ١٨٢ هـ) : ٢٩٨
 أبو حنيفة (النعمان بن ثابت ت ١٥٠ هـ) :
 ٢٠٩ ، ١٨٥ ، ١٦٠ ، ١٤٨ ، ٥٤
 ٢٧٤ ، ٢٨٣ ، ٢٤١ ، ٢٤٠ ، ٢٢٦
 ٣١٧ ، ٣٤٨ ، ٤٥٤ ، ٤٥٧ .
 أبو خزيمه الانصارى (خزيمه بن
 ثابت) : ٣٦٢ ، ٣٦٤
 أبو داود (سليمان بن الأشعث
 السجستاني ت ٢٧٥ هـ) : ٩٩٠ ،
 ١٤٥ ، ١٥١ ، ٢١٦ ، ٢٢٦ ، ٢٣٢
 ٢٦٩ ، ٣٢٧ ، ٤١٤ ، ٤٦٩ ، ٤٨٧
 ٥٠٨
 أبو دجانه (مالك بن خرشة) : ١٩٨
 أبو ذئب (شاب من سليم) : ٢٧٧ ،
 ٣٨٧ ، ٣٧٩ ، ٣٨٠ ، ٤٦٣ ، ٤٧٠ ،
 ٤٧٢
 أبو ذر الغفارى (جندب بن جنادة) :
 ٧٩
 أبو رغال : ٥٢٨
 أبو سعيد الخدرى (سعد بن مالك
 الانصارى) : ٧٨ ، ١٠٤ ، ٢٥٤ ،
 ٢٧١ ، ٣٥٢
 أبو سفيان (صخر بن حرب) : ٧٠ ،
 ٤٨٧ ، ١٧٨ ، ١٥٩
 أبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف :
 ٨٥ ، ٩٦ ، ٩٧
 أبو سليمان الخطابي (حمد بن محمد
 ت ٢٨٨ هـ) : ٣٢٧
 أبو عبد الله الزنجاني : ٣٦٧ ،
 أبو عبيدة بن الجراح : ٢٨ ، ٧٧ ،
 ١١٢ ، ١٣٢ ، ١٤٢ ، ٢٣٨ ، ٤٢٣ ،
 ٤٢٧ ، ٤٤٤
 أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت ٢٠٩ هـ) :
 ٣٢١
 أبو عبيد (القاسم بن سلام ت ٢٢٤
 هـ) : ١٩ ، ١٤٩ ، ١٦٠ ، ١٦٤ ،
 ١٨٣ ، ١٨٥ ، ١٩٩ ، ٢٠٠ ، ٢٠٢ ،
 ٢٠٣ ، ٢٠٤ ، ٢٠٩ ، ٢١٠ ، ٢٢٢ ،
 ٢٢٣ ، ٢٢٤ ، ٢٢٥ ، ٢٢٧ ، ٢٢٩ ،
 ٣٥١ ، ٣٧٤ ، ٣٨١ ، ٣٨٦ ، ٣٨٧ ،
 ٣٩٦ ، ٣٩٧ ، ٣٩٩ ، ٤٨٢
 أبو عمرو بن العلاء (زبان بن عمار
 ت ١٥٤ هـ) : ١٤٩
 أبو قتادة (الحارث بن ربعى) : ١٦٦
 أبو قيس : ٢٣١
 أبو كبير الهذلى : ٥٠٣
 أبو محمد عبد الحق (بن عبد الرحمن
 الاشيلي ت ٥٨١ هـ) : ٢٥٩
 أبو موسى الأشعرى (عبد الله بن قيس)
 ٤٣ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٤٩ ، ٥٢ ،

أبو جندل (بن سبيل) : ٤٤٦ ، ٤٤٣ :
 أبو حاتم (محمد بن إدريس الرازي
 ت ٢٧٧ هـ) : ٤٨
 أبو الحسن السكاظم (موسى بن جعفر
 ت ١٨٢ هـ) : ٢٩٨
 أبو حنيفة (النعمان بن ثابت ت ١٥٠ هـ) :
 ٢٠٩ ، ١٨٥ ، ١٦٠ ، ١٤٨ ، ٥٤
 ٢٧٤ ، ٢٨٣ ، ٢٤١ ، ٢٤٠ ، ٢٢٦
 ٣١٧ ، ٣٤٨ ، ٤٥٤ ، ٤٥٧ .
 أبو خزيمه الانصارى (خزيمه بن
 ثابت) : ٣٦٢ ، ٣٦٤
 أبو داود (سليمان بن الأشعث
 السجستاني ت ٢٧٥ هـ) : ٩٩٠ ،
 ١٤٥ ، ١٥١ ، ٢١٦ ، ٢٢٦ ، ٢٣٢
 ٢٦٩ ، ٣٢٧ ، ٤١٤ ، ٤٦٩ ، ٤٨٧
 ٥٠٨
 أبو دجانه (مالك بن خرشة) : ١٩٨
 أبو ذئب (شاب من سليم) : ٢٧٧ ،
 ٣٨٧ ، ٣٧٩ ، ٣٨٠ ، ٤٦٣ ، ٤٧٠ ،
 ٤٧٢
 أبو ذر الغفارى (جندب بن جنادة) :
 ٧٩
 أبو رغال : ٥٢٨
 أبو سعيد الخدرى (سعد بن مالك
 الانصارى) : ٧٨ ، ١٠٤ ، ٢٥٤ ،
 ٢٧١ ، ٣٥٢
 أبو سفيان (صخر بن حرب) : ٧٠ ،

١٥٠٠، ١٤٥، ٨٩، ٨٨، ٨٣، ٨١

٢٥١، ٢٤٧، ٢٢٦، ١٦٠، ١٥١

٣١٢، ٢٨٣، ٢٦٩، ٢٦٨، ٢٦٧

٤٥٣، ٣٥٣، ٣٤٩، ٣٤٨، ٣١٧

٤٨٧، ٤٦٩، ٤٥٨، ٤٥٥، ٤٥٤

الأزدى (عبد الغنى بن سعيد

ت ٤٠٩ هـ) : ٤٩

أسامة بن زيد : ٨٥

إسحاق (إبراهيم) ابن راهويه

(ت ٢٣٨ هـ) : ٨٨، ٨٣، ٢٢٦

٤٥٨، ٥٢٧

أسلم (مولى عمر بن الخطاب) : ٢٠٣

أشيم الضبابي : ٧٤، ٧٥

الأقرع بن حابس : ١٧٨، ١٧٩

٢٠٠

أم سليم (الرميصاء بنت ملحان) : ٩٣

أنس بن مالك : ١٧٧، ٢٣٣، ٢٣٥

٢٣٦، ٢٧٠، ٣٥٨

الأوزاعي (أبو عمرو عبد الرحمن

ابن عمرو ت ١٥٧ هـ) : ٢٤٧

(ب)

البخارى (محمد بن إسماعيل ت ٢٥٦ هـ) :

٤٨، ٧٥، ٧٦، ٨١، ٩٦، ٩٧

٩٨، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٥٨، ٢٦٦

٢٦٨، ٢٦٩، ٢٦٣، ٢٣١، ٣٦٢

٣٨١، ٤٦٩، ٤٨٧

٥٤، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٥٨، ٥٩

٦٠، ٦١، ٦٧، ٧٨، ٨٢، ٩٦، ٩٧

١٠٧، ١١١، ١٩٩، ٣١٥، ٣٣١

٣٧١، ٣٧٤، ٣٨٩، ٤٠٧، ٤٦٩

٤٩٢، ٥٠٧، ٥٠٩، ٥١٠، ٥١١

أبو هريرة (عبد الرحمن بن صخر) :

٩٨، ٩٩، ١١٠، ١١٤، ٢٦٧

٢٦٨، ٢٧١، ٢٧٣، ٢٩٢، ٤٠٦

٤٧٦

أبو يحيى : ٢٣٢

أبو اليسر (كعب بن عمرو) : ٣٥٤

أبو يوسف (يعقوب بن إبراهيم ت

١٨٢ هـ) : ١٣٤، ١٤٨، ١٥٦

١٥٧، ١٧٠، ١٧٣، ١٩٢، ١٩٧

٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٩، ٢١٣، ٢١٥

٢١٦، ٢١٧، ٢٢٥، ٢٤١، ٢٤٥

٢٥٦، ٢٦١، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٨

٢٧٢، ٢٧٦، ٢٧٧، ٣٤٨، ٣٨٧

٣٩٨، ٤٨٠

أبي بن كعب الانصاري : ٧٨، ٧٩

٩٥، ٩٦، ٩٧، ٩٨، ٩٩، ١١٠

١١١، ٢٩٤، ٣٩٥، ٣١٥، ٣٤٤

٣٤٥، ٤٧٠

أحمد إبراهيم (المرحوم الشيخ) :

٣٢٣، ٣٢٥

أحمد أمين : ٤٢٥

أحمد بن حنبل (الإمام ت ٢٤١ هـ) :

بدوى عبد اللطيف (الاستاذ الدكتور)

٣٧٥ ، ٣٨٩

البراء بن مالك : ٢١١ ، ٢١٢

بريد (الاسلمى ، أو بريدة بن

الحصيب) : ٣٧٨

البلاذرى (أبو العباس أحمد بن يحيى

ت ٢٧٩ هـ) : ٢١ ، ١٦٠ ، ١٦١ ،

١٦٣ ، ٢٤٩ ، ٣٨٣ ، ٣٨٧ ، ٣٩٤

٣٩٨

البطريق (أحد رؤساء رجال الدين

المسيحي) : ١٨٣ : ١٩٠

بلال بن الحارث المزنى : ١٩٥ ، ١٩٦ ،

١٩٧ ، ١٩٨ ، ١٩٩ ، ٢٠٠

بلال بن رباح : ١٣٤ ، ١٤٤ ، ١٥٢ ،

١٦٥ ، ١٦٨ ، ٢٣٨ ، ٤٤٨ ، ٤٨٢ ،

٥٢١

البيرونى (أبو الريحان محمد بن أحمد

الخوارزمى ت ٤٤٠ هـ) : ٣٧٠ ،

٣٧١ ، ٣٧٢

البیهقي (أحمد بن الحسين ت ٤٥٨ هـ) :

٢٧٦ ، ٣٥٤

(ت)

تروتون (ا. م. تروتون Triston) :

٣٥١ ، ٥٢٦

الترمذى (محمد بن عيسى ت ٢٧٩ هـ) :

٢٢٦ ، ٢٦٩ ، ٤٦٩ ، ٤٨٧ ، ٥٠٦ ،

٥٠٨

تميم الدارى (بن أوس) : ٢٤٥

ابن تميمية (أبو العباس أحمد بن

عبد الحليم ت ٧٢٨ هـ) : ١٥١ ،

١٥٢ ، ١٦٠ ، ٢٣٢ ، ٢٣٤ ، ٤٥٣ ،

٤٥٤ ، ٤٥٥ ، ٤٥٦ ، ٤٥٧ ، ٤٦٩ ،

٤٧٣ ، ٤٧٤

(ث)

ثابت بن قيس : ٤٩٤

(ج)

جابر بن زيد (ت ٩٣ هـ) : ٢٢٤ ،

جابر بن عبد الله : ٨٣ ، ٢٣٤ ، ٢٩١ ،

٢٩٢ ، ٢٩٣ ، ٢٩٤ ، ٣٠١ ، ٣٠٥ ،

٣٥٤ ، ٣٥٥

جبريل (عليه السلام) : ٣٦٥

جبير بن مطعم : ٢٨٢

ابن جبير (سعيد ت ٩٥ هـ) : ٢٩٤ ،

٢٩٥ ، ٢٩٦ ، ٢٩٨ ، ٣٠١

ابن جريج (عبد الملك بن عبد العزيز

ت ١٥٠ هـ) : ٣٩٩

جير بن عبد الله : ١٥٩ ، ١٦١ ،

١٦٢ ، ١٦٣ ، ١٦٦

جزء بن معاوية : ٤١٢

الخصاص (أبو بكر أحمد بن علي الرازى

ت ٣٧٠ هـ) : ٨٠ ، ٨١ ، ٨٢ ، ٨٥ ،

٨٧ ، ١٥٠ ، ١٥١ ، ١٥٥ ، ١٦٠ ،

(م ٣٦ - منهج عمر بن الخطاب)

حاطب بن أبي بلتعة : ٢٣٣ ، ٢٣٤ ،

٢٤٤ ، ٢٤٥ ، ٢٥٠ ، ٤١٠ ، ٤٧٣

الحاكم (محمد بن عبد الله النيسابوري

ت ٤٠٥ هـ) : ٥٠٨

الحافظ (محمد بن عبد الواحد ت ٤٤٣ هـ) :

٢٦١ ، ٢٩٢

الحباب بن عمر : ٣٥٤

ابن حبان (محمد البستي ت ٣٥٤ هـ) :

٨٩ ، ٥٠٨

الحجاج بن يوسف الثقفي (ت ٩٥ هـ) :

٤١٢

حجر بن عمرو : ٣٦٨

ابن حجر العسقلاني (أحمد بن علي

ت ٨٥٢ هـ) : ٤٨ ، ٦٠

حذيفة بن اليمان : ٣٠١ ، ٣٠٢ ، ٣٠٣ ،

٣٠٥ ، ٣٠٦ ، ٣٩٢

ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد

ت ٤٥٦ هـ) : ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٤٨ ،

٤٩ ، ٦٧ ، ٧٧ ، ٩٣ ، ١٠٧ ،

١٠٨ ، ١٠٩ ، ١١١ ، ١١٤ ، ١٥٣ ،

٢٥٦ ، ٢٦١ ، ٢٦٢ ، ٢٦٤ ، ٢٦٨ ،

٢٦٩ ، ٢٧٢ ، ٢٧٥ ، ٢٧٨ ، ٣١٢ ،

٣٢٥ ، ٣٦٣ ، ٤٥١ ، ٤٦١ ، ٥٠٩ ،

الحسن (البصري ت ١١٠ هـ) : ٨٢ ،

١٤٩ ، ١٨٢ ، ٢٠٦ ، ٢٢٤ ، ٣٠١ ،

٤٨٣ ، ٤٩٤

١٦٥ ، ١٧٠ ، ١٨٢ ، ٢١٣ ، ٢١٤ ،

٢١٧ ، ٢١٨ ، ٢٤٠ ، ٢٤١ ، ٢٤٨ ،

٢٥٠ ، ٢٥٦ ، ٢٦٥ ، ٢٨٠ ، ٢٨٢ ،

٢٨٣ ، ٢٨٩ ، ٢٩٤ ، ٢٩٦ ، ٣٠١ ،

٣٠٢ ، ٣٠٦ ، ٣١٧ ، ٣١٨ ، ٣١٩ ،

٣٢٠ ، ٣٢٤ ، ٣٢٨ ، ٣٣٠ ، ٣٣١ ،

٣٣٣ ، ٣٤١ ، ٥٠٤ ، ٥٠٥ ،

جمعة من سليم (رجل من بني سليم) :

٣٧٨ ، ٣٧٩

جعفر بن برقان : ٤٥ ، ٤٨ ، ٤٩ ،

جميل بن سراقه الضمري : ١٧٩

جميل بن ردام : ١٩٨

ابن الجوزي (أبو الفرج عبد الرحمن

ابن علي ت ٥٩٧ هـ) : ٢٦١ ،

٣٤٧ ، ٣٦٦ ، ٣٩٥ ، ٣٠١ ،

جولدسيهر (Gold Ziher) مستشرق

يهودي بحري ت ١٩٢١ م) : ٢٦٠ ،

٤٧ ، ٤٤٦

الجوهري (إسماعيل بن حماد ت ٣٩٣ هـ)

٤٢٥

(ح)

الحارث بن كلدة (طيب العرب في

عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم) :

١٧٨

الحارث بن هشام : ١٧٨ ، ١٧٩

٣١٧، ٣١٢، ٢٨٠، ٨٨، ٨٣
٣٦٦

(ذ)

الذهبي (شمس الدين محمد بن أحمد
ت ٧٤٨ هـ) : ٧٩

(ر)

الروزي (نضر الدين محمد بن عمر
ت ٦٠٦ هـ) : ١٢٨

رافع بن أبي رافع : ٤٢٦

الربيع بن ضبع الغزاري : ٣٦٨

ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد
ت ٥٩٥ هـ) : ٣٦، ٣٧، ٨٣، ٨٤

٨٨، ٩٠، ٩٨، ١٠٠، ١٨٤،

٢٧١، ٢٨٣، ٣١٢، ٣١٤، ٣١٧،

٣٥٥، ٤٥٢، ٤٦٦، ٤٧٧، ٥٠٤،

٥٠٥، ٥٠٦

رفاعة بن رافع (صحابي من الأنصار) :

٩٥، ١٠٠

رفيق العظم (ت ١٢٤٣ هـ = ١٩٢٥ م) :

٣٤٩، ٣٨٤

ركانة بن عبد يزيد (صحابي) : ٣٠٧

روم لاندود (Rom landau) : ٢٠،

٢١، ٢٢، ٢٦٤

رويشد الثقي : ٤٧٢

الخطيئة (جروول بن أوس) : ٤٦٥،

٤٧٢

حفصة بنت عمر (أم المؤمنين) : ٩٦،

٣١٩، ٣٦٣، ٤٩٣

حكيم بن جزام : ١٧٨، ١٧٩

حمل بن مالك بن النابغة : ٧٥، ٧٦، ٨٠

حويطب بن عبد العزى : ١٧٨

(خ)

خالد بن عرفطة العذري : ٣٩٤

خالد بن الوليد : ٢١، ١١٤، ١٦١،

١٨٠، ٢٧٦، ٤٠٨

الخطاب (أبو عمر بن الخطاب) : ٣٩٤

الخطيب البغدادي (أبو بكر أحمد

ابن علي ت ٤٦٣ هـ) : ١١٠

خلاد بن سويد : ١٣٩

ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد

ت ٨٠٨ هـ) : ٥٤، ٢٨٣، ٤٢٠،

٤٥٠، ٤٩٩، ٥٠٩

(د)

الدارقطني (علي بن عمر ت ٣٨٠ هـ) :

٨٨، ٢٧٤، ٢٩٢، ٣٢٧، ٣٥٣،

دانيال (أحد أنبياء بني إسرائيل) :

٤٦٩

داود (النبي عليه السلام) : ٧٩

داود الظاهري (بن علي ت ٢٧٠ هـ) :

(ز)

الزبير بن العوام : ٩٦ ، ٩٧ ، ١١٢ ،

١٣٢ ، ١٤٤ ، ١٥٢ ، ١٩٨ ، ٢١١ ،

٣١١ ، ٣١٢ ، ٤٢٨ ،

زهير بن أبي سلمى : ٥٠٨

زياد بن حدير (أحد عمال عمر) : ٣٧٥

زياد بن سمية (بن أبيه ت ٥٥٣) : ٧٠

زيد بن ثابت : ٩٥ ، ٩٧ ، ٩٨ ، ١٠٠ ،

١٠٢ ، ٣١٥ ، ٣٢٣ ، ٣٢٦ ،

٢٢٧ ، ٣٣٠ ، ٣٣٤ ، ٣٦٥ ،

٣٦٦ ، ٤٤٢

(س)

السائب بن يزيد (الكندى ، صحابي

استعمله عمر على سوق المدينة

ت ٩١ هـ) : ٢٦٧ ، ٢٦٨ ، ٢٧١ ،

٢٧٣ ، ٢٧٥ ، ٢٧٦

سالم مولى أبي حذيفة : ٤٢٧

سبرة (الجنبي ، صحابي) : ٢٩٢

السدى (إسماعيل بن عبد الرحمن

ت ١٢٨ هـ) : ٨٨ ، ٢٩٥

السرخرى (شمس الأئمة محمد بن أحمد

ابن سهل ، الفقيه الحنفي الكبير ،

ت ٤٩٠ هـ) : ٥٤ ، ١٥١ ، ١٦٠ ،

٢٤٤ ، ٢٤٥ ، ٢٤٦ ، ٢٥٠ ،

٢٥٢ ، ٢٦٢ ، ٢٦٣ ، ٢٦٤ ، ٢٧٧

٣٧٨ ، ٣٧٩ ، ٣٨٠ ، ٤٩٣ ، ٥٠٦ ،

سعد بن أبي ذباب : ٢٢٧ ، ٢٢٨ ،

٢٢٩

سعد بن أبي وقاص : ٨٠ ، ١١٤ ،

١٣٢ ، ١٣٥ ، ١٦٢ ، ١٦٣ ، ١٧٧ ،

٢٤١ ، ٢٤٥ ، ٢٤٨ ، ٢٥١ ، ٣٠٥ ،

٣٢١ ، ٤٠٥ ، ٤٢٨ ، ٤٣٠ ، ٤٧٢ ،

سعد بن عبادة (صحابي كان سيد

الخزرج) : ٤٢٢

سعد بن معاذ (صحابي من الأنصار) :

١٣٩

أبن سعد (محمد بن سعد ت ٢٣٠ هـ) :

٢٤٦ ، ٣٢٢ ، ٣٥١ ، ٣٧٧ ، ٣٧٨ ،

٣٨١ ، ٣٨٣ ، ٣٩٠ ، ٣٩٢ ،

٣٩٤ ، ٤٢٠

سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل (صحابي

أحد العشرة المبشرين بالجنة) : ١١٢

سعيد بن العاص (صحابي قرشي) :

٤٦

سعيد بن المسيب (من كبار فقهاء

التابعين ، رواية أخبار عمر بن

الخطاب ، ت ٩٤ هـ) : ٢٦٢ ، ٣٠١ ،

٣١٩ ، ٣٩٩ ، ٤٣٤ ، ٥٠٣

السعيد مصطفى السعيد (الاستاذ الدكتور) :

٤٨٨

سعيد بن يربوع : ١٧٨

(ش)

الشاطبي (أبو إسحق إبراهيم بن موسى

ت ٥٧٩ هـ) : ٢٥ ، ١٢٧ ، ٢٦١ ،

٢٦٨ ، ٣٧٠ ، ٢٧٣ ، ٢٧٧ ، ٣٤٤ ،

٣٤٥ ، ٣٤٦ ، ٤٠٩ ، ٤١٠ ، ٤١١ ،

٤٤٥ ، ٤٦٨ ، ٥٠٢

الشافعي (الإمام محمد بن إدريس

ت ٢٠٤ هـ) : ٧٤ ، ٨٣ ، ٩٣ ،

٩٨ ، ١٥٨ ، ١٥٩ ، ١٦٠ ، ١٦١ ،

١٦٤ ، ١٦٦ ، ١٨٥ ، ٢١٨ ، ٢١٩ ،

٢٢٠ ، ٢٢٦ ، ٢٢٧ ، ٢٢٩ ، ٢٧١ ،

٢٧٧ ، ٢٨٠ ، ٢٨٣ ، ٢٨٥ ، ٣١٧ ،

٣٢٤ ، ٣٤٨ ، ٣٥٥ ، ٤٥٣ ، ٤٥٤ ،

٤٥٥ ، ٤٥٧

شريح (بن الحارث بن قيس السكندی

ت ٧٨ هـ) : ٤٣ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٧ ،

٥٩ ، ٦٠ ، ٦١ ، ٤٥٨ ، ٥١٠ ،

٥١١

شعبة (بن الحجاج الأزدي ت ١٦٠ هـ) :

٢٣١

الشعبي (عامر بن شراحيل ت ١٠٤ هـ) :

٣٠١ ، ٣٠٦

ابن شهاب (محمد بن مسلم ت ١٢٤ هـ) :

٥٦ ، ٦٠ ، ٦١ ، ٧٥ ، ٥٠٥

الشوكاني (محمد بن علي ت ١٢٥٥ هـ) :

٨١ ، ٨٨ ، ٩٠ ، ٩١ ، ١٥٠ ،

سفيان بن سعيد (الثوري ، المحدث

الفقيه الزاهد ، ت ١٦١ هـ) : ١٤٩ ،

٢٢٦ ، ٢٨٣ ، ٣١٧

سفيان بن وهب (الخولاني ، صحابي

من الغزاة ، ت ٨٢ هـ) : ٢٢٦ ،

سلامة بن مغل : ٣٥٤ ، ٣٥٦

سلمان بن ربيعة الباهلي (صحابي ، قيل

إنه أول قاض لعمر بالعراق ، ت ٣٠ هـ) :

٤١٣

سلمان الفارسي : ٣٨٤ ، ٣٩٠

سلمة بن الأكوع (بن عمر بن سنان ،

صحابي شجاع ، ت ٤٧ هـ) : ١٦٦ ،

سليمان بن محمد الطحاوي (الاستاذ الدكتور) :

٢٦٧ ، ٢٩٠ ، ٤٨٨ ، ٤٨٩ ، ٥٢٧ ،

٥٢٨ ، ٥٣١

سمرة بن جندب بن هلال : ٥٠٦

ابن سمرة : ٢٤٤

ابن سهل = أبو بكر السرخسي : ٥٢

سهيل بن عمرو : ١٧٨ ، ١٧٩

سعيد أمير علي : ٢٧ ، ٤١١ ، ٥٢٦

سيرين (مولى أنس بن مالك) : ٣٥٨

ابن سيرين (محمد ت ١١٠ هـ) : ٢٢٢

٣٢٦

السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن بن

أبي بكر ت ٩١١ هـ) : ٣٦٤

ت ٣١٠ هـ : ٥٤ ، ٥٦ ، ٥٨ ،
٦٠ ، ٨٨ ، ١٤٥ ، ١٥٥ ، ١٨٤ ،
٢٤٦ ، ٢٧٣ ، ٢٧٦ ، ٢٩٥ ، ٣٠٥ ،
٣٤٨ ، ٣٧١ ، ٣٧٢ ، ٣٨٢ ،
٣٨٧ ، ٤١٣ ، ٤٦٩ ،

الطحاوى (أبو جعفر أحمد بن محمد
ابن سلامة ، فقيه حنفى ت ٣٢١ هـ) :
٢٧٦ ، ٣٤٨

الطرطوش (أبو بكر محمد بن الوليد
ت ٥٢٠ هـ) : ٣٤٤

طلحة (بن عبيد الله ، أبو محمد ، صحابى
قرشى ، أحد العشرة المبشرين
بالجنة) : ٧٨ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ١٤٣ ،
١٤٤ ، ٢٠٠ ، ٢٠١ ، ٣٠١ ، ٣٠٣ ،
٤٢٨

طليحة بن خوياد الاسدى : ١٧٩ ،
١٨٠

طه حسين (الأستاذ الدكتور) : ١٦ ،
١٧ ، ٥٢٣

(ع)

عائشة (أم المؤمنين) : ٧٥ ، ٨٦ ،
٩٠ ، ٩٣ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ٩٩ ، ١٠٠ ،
١٠٢ ، ١٠٤ ، ١٩٣ ، ٢٢٥ ، ٣٤٣ ،
٣٤٥ ، ٣٦٧ ، ٤٢٨ ، ٥٣١

١٥٢ ، ١٦٠ ، ١٦١ ، ١٨٤ ، ٢٢٧ ،
٢٢٨ ، ٢٧٠ ، ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٢٩٠ ،
٢٩١ ، ٢٩٦ ، ٣٢٣ ، ٣٤٣ ، ٣٤٨ ،
٣٥٥ ، ٤٥٨ ، ٤٥٩

(ص)

صبيغ بن عسل : ٤٣٩ ، ٤٧٢ ، ٤٧٥ ،
صفوان بن أمية : ١٧٦ ، ١٧٨ ، ١٤٤ ،
صفية (بنت حى بن أخطب ، أم
المؤمنين) : ٣٩٩ ،
صهيب (بن سنان بن مالك ، صحابى) :
٤٣٠

(ض)

الضحاك بن خليفة الانصارى : ٤٨٦ ،
٤٨٧ ،
الضحاك بن سفيان الكلابى (صحابى
شجاع) : ٧٤ ، ٧٥ ،
الضحاك (بن عبد الرحمن ، فقيه تابعى
ت ١٠٥ هـ) : ٨٨ ، ٣٠١

(ط)

طاوس (بن كيسان الخولانى ، من علماء
التابعين ت ١٠٦ هـ) : ٣٠١ ، ٣١٠ ،
٣١١ ،
الطبرى (أبو جعفر محمد بن جرير

عبد العزيز عامر (الذكتور): ٢٨٧،

٣٧٩، ٣٧٨

عبد الله بن أبي (بن مالك (بن سلول)

رأس المتأففين ت ٩ هـ): ٣٨،

عبد الله بن جعفر (بن أبي طالب):

٢٧٨، ٢٦٩

عبد الله بن حكيم العجني: ٢٤٧

عبد الله بن الزبير: ٤٥٨، ٣٥٥، ٣٥٣،

عبد الله بن عمر: ٨٠، ١٣٣، ١٤٤،

٢٢٤، ٢٢٥، ٢٤٥، ٢٩٢، ٣٠١،

٣٠٢، ٣٢٢، ٣٤٩، ٤٢٧، ٤٣٠،

٤٩٤

عبد الله بن عمرو بن العاص: ١٠٤،

٢٥١

عبد الله بن مسعود: ٨٧، ٨١، ٨٢،

١٠٩، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٨، ٢٩٦،

٣١٠، ٣١١، ٣١٥، ٣٢٣، ٣٢٦،

٣٣٠، ٣٣١، ٣٣٤

عبد الملك بن حبيب: ٥٠، ٥١١

عبد الملك بن مروان: ٤١٢، ٤١٥،

عبد الملك بن الوليد بن معدان: ٤٥،

٤٦، ٤٨

عبيدة السلماني: ٢٢٢، ٣٢٣

عتبة بن أبي سفيان: ٤٠٧

العباس بن عبد المطلب: ٧٨، ٧٩،

١١٢، ٢٨٥، ٤١٩، ٤٣٠،

ابن عباس (عبد الله): ٨٣، ٨٢، ٧٠،

٨٧، ٩٣، ٢٠٨، ٢٧٤، ٢٧٥،

٢٩١، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٦،

٢٩٧، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠١، ٣١٠،

٣١٣، ٣١٢، ٣١٥، ٣٢٦، ٣٢٧،

٣٢٨، ٣٣٠، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٤١،

٣٥٣، ٣٥٥، ٣٩٩، ٤٢٠، ٤٣١،

٤٤٤، ٤٤٥، ٤٤٧، ٤٩٤

العباس بن مرداس: ١٧٨

عباس بن محمود العقاد: ٤٠٨، ٥١٤،

٥١٥، ٥٢٣، ٥٢٦

ابن عبد البر (أبو عمر يوسف بن

عبد الله القرطبي ت ٤٦٣ هـ): ١١٠،

٢٢٦، ٢٥١، ٢٥٤

ابن عبد الحكم (عبد الله ت ٢١٤ هـ):

٥٢

عبد الرحمن بن حاطب: ٢٥٦، ٢٦٣،

عبد الرحمن بن عوف: ٧٦، ٧٧،

٨٠، ١٠١، ١٠٢، ١٣٢، ١٣٣،

١٤٣، ١٤٤، ١٦٨، ١٩٨، ٢٠٢،

٢٢٤، ٢٧٦، ٣١١، ٣٩٢، ٤٣١،

٤٢٨، ٤٣٠

عبد الرحمن الفزاري: ١٦٦

٢٦٦، ٢٦٥، ٢٦٤، ٢٦١، ٢٥٩
٢٧٣، ٢٧٢، ٢٧١، ٢٦٩، ٢٦٧
٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٨، ٢٨٩، ٢٩١
٣١٥، ٣٢٣، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٣٠
٢٣٤، ٣٤٧، ٣٥٣، ٣٥٥، ٣٨٢
٢٩٥، ٤١٥، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢٢
٤٢٨، ٤٢٩، ٤٣٤، ٤٤٢، ٤٧٠
٥٠٥، ٥١٠

على بن أبي طلحة : ٢٩٥

على حسب الله (أستاذنا الشيخ) : ٢٨
٥٣، ٨٨، ٤٣٤، ٤٥٢، ٤٦١
٥٠٩

على حسن عبد القادر (الدكتور) :
٢٨، ٤٦، ٤٧، ٥٥، ٥٧، ٥٩
٦٤، ١٧٠، ٣٦٥

على بن الحسين (زين العابدين) : ٢٩٨
على الخفيف (أستاذنا الشيخ) : ٤٥١
على بن موسى (الرضا بن الجاظم
ت ٢٠٢ هـ) : ٢٩٨
عمار بن ياسر : ٥٥، ٤٠٦

عمر بن عبد العزيز : ٥٤، ٨٤، ١٨٣
١٩٠، ٢٢٥

عمران بن حصين : ٣٣٨

عمران بن سودة : ٢٩١، ٣٤١

عمرو بن حزم : ٩٢، ٢١٣، ٢٢٥

عثمان بن عفان : ٤٦، ٤٧، ٤٩، ٥٩
٩٦، ٩٧، ٩٨، ١٣٣، ١٤٣
١٤٤، ١٥١، ٢٠٢، ٢١٣، ٢٢٤
٢٢١، ٢٢٢، ٢٥٧، ٢٦١، ٢٦٩
٢٧٣، ٢٧٧، ٢٧٨، ٣٠١، ٣١٥
٣٢٦، ٣٦٥، ٣٨٢، ٤٢٨، ٤٢٩
٤٣٠، ٤٥٣، ٤٧٠، ٤٩٤، ٥٠٤

عدى بن قيس : ١٧٨

ابن عدى (عبد الله بن عدى ت ٣٦٥ هـ) :
٤٨

عرجة بن هرثمة الأزدي : ٤٩٩

العزى (صنم كان لبعض العرب في
الجاهلية ، وهدم بأمر رسول الله
صلى الله عليه وسلم) : ٤٦٨

ابن عطيه (عبد الحق بن غالب
ت ٥٤٢ هـ) : ٣٠٣

عقيل بن أبي طالب : ٣٨٢
عكرمة (أبو عبد الله البربري، مولى ابن
عباس ت ١٠٥ هـ) : ١٥٥، ٣٠١
٣١١، ٣٢٧

العلام بن حارثة الثقفي : ١٧٨، ١٧٩
على بن أبي طالب : ٧٠، ٨٢، ٨٣

٩٦، ٩٧، ٩٩، ١٣٣، ١٤٣
١٤٤، ١٤٩، ١٦٢، ٢٠٩، ٢٢٢
٢٣٦، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٤، ٢٥٨

قدامة بن مظعون : ٢٧٥ ، ٤٠٧ ،

٤٤٤ ، ٤٤٥

ابن قدامة (أبو محمد عبد الله بن أحمد

ت ٦٢٠ هـ) : ٣٥٥ ، ٥٢٧

القرطبي (أبو عبد الله محمد أحمد

الانصاري ت ٦٧١ هـ) : ٢١٠ ،

٢٢٢ ، ٢٢٣ ، ٢٤٣ ، ٢٥١ ، ٢٥٣ ،

٢٥٩ ، ٢٧٩ ، ٢٨٠ ، ٢٨٢ ، ٢٩٠ ،

٣٠٢ ، ٣٠٣ ، ٣٠٦ ، ٣١٠ ، ٣٢١ ،

٣٢٧ ، ٣٢٨ ، ٣٣١ ، ٤٥٣ ، ٤٧٩ ،

٤٨١ ، ٤٨٣ ، ٤٩٤ ، ٥٠٣

قرظة بن كعب : ١٠٦ ، ١٠٧ ، ١٠٨ ،

١٠٩ ، ١١٢

القفطى (على بن يوسف ت ٦٤٦ هـ) :

٤١٥

ابن القيم (محمد بن أبي بكر بن أيوب

ت ٧٥١ هـ) : ٩ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٨ ،

٤٩ ، ٥٤ ، ٦٧ ، ٨٠ ، ٨١ ، ٨٩ ،

٩٣ ، ٩٧ ، ١٢٨ ، ٢٤٨ ، ٢٤٩ ،

٢٥٢ ، ٢٥٧ ، ٢٥٨ ، ٢٥٩ ، ٢٦١ ،

٢٧٠ ، ٢٧٨ ، ٣٠٩ ، ٣١٠ ، ٣١١ ،

٣١٢ ، ٣٢٢ ، ٣٢٣ ، ٣٤٢ ، ٤٦٣ ،

٤١٤ ، ٤٢٣ ، ٤٣٤ ، ٤٥٨ ، ٤٨٠ ،

٤٨١ ، ٤٨٥

(ك)

كثير بن الصلت : ٢٤٤ ، ٢٥٠

ابن كثير (أبو الفداء اسماعيل بن كثير

عمرو بن شعيب : ٢١٩

عمرو بن العاص : ١١٤ ، ١٣٢ ، ١٣٦ ،

٤٠٢ ، ٤٠٦ ، ٤٩١ ، ٤٩٨ ، ٤٩٩ ،

٥٢٥

عمرو بن عوف المزني : ٥٠٨

عمرو بن معد يكرب الزبيدي : ٤٠٥

عمير بن وهب الجمحي : ١٧٨

عينية بن حصن الفزاري : ١٧٨ ، ١٧٩ ،

٢٠٠

(ف)

فاطمة بنت قيس : ٨٣ ، ٨٤ ، ٨٥ ،

٨٦ ، ٨٧ ، ٨٩ ، ٩٠ ، ٩١ ، ١٠٧ ،

ابن فرحون (ابراهيم بن علي ت ٧٩٩ هـ) :

٤٩ ، ٥٢ ، ٥٤ ، ٣٧٩ ، ٤١٤ ، ٤٦٠ ،

٤٧٢ ، ٤٧٣ ، ٥١١

فروخ (مولى عثمان) : ٢٣١ ، ٢٣٢ ،

الفضل الرقاشي : ٤٩٦

فلموزن (J. Welhausen) : ٤٧ ،

١٧٠

فون كريمير (Von Kremer) : ٢٧ ،

٢٨

(ق)

قتادة (بن دعامة السدوسي ت ١١٧ هـ) :

٨٨ ، ١٥٤

ابن قتبية (عبد الله بن مسلم ت ٢٧٦ هـ) :

١١٠ ، ١١٢ ، ١٧٩

٤٥٣، ٤٥٤، ٤٥٥، ٤٥٧، ٤٦٣،

٤٧٩، ٤٩٦، ٥٠٥،

مالك بن عوف النصري : ١٧٨، ١٧٩

المبارودي (أبو الحسن علي بن محمد

ت ٤٥٠ هـ) : ٢٠٥، ٢٠٦، ٣٨١،

٣٨٢، ٣٨٧،

متز (Adam Metz ت ١٩٧ م) : ٤٧

بجاهد (بن جبر المسكي ت ١٠٤ هـ) :

١٥٥، ٢٢٤، ٢٩٥، ٣٠١، ٣٠٦،

٤٩٤

مخرمة بن نوفل الزهري : ١٧٨، ٣٨٢

مرزبان الزارة : ٢١١

مرعوش : ٢٥٧

مسلم (بن الحجاج النيسابوري

ت ٢٦١ هـ) : ٨١، ٨٣، ٨٨، ٩٨،

٩٩، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٤٦٩،

٤٨٧

ابن المسيب (سعيد ت ٩٤ هـ) : ٨٥

المسيح (عليه السلام) : ٢٣

مصطفى زيد (الأستاذ الدكتور) :

١٥٥، ٢٩٥، ٣٠٣، ٣١٢، ٤٦٣

مصعب بن عبد الله : ٥٦

معاذ بن جبل : ٤٥، ٤٧، ٦٤، ٩٦،

٩٧، ٩٩، ١٤٩، ١٩١، ٢٢٨،

٢٢٩، ٢٣٠، ٤٣٤، ٥١٠،

معاوية بن أبي سفيان : ٤٧، ١٦٢،

١٧٨، ١٧٩، ٢٤٣،

معن بن زائدة : ٢٤٩، ٤٧٢، ٤٧٥،

الدمشقي ت ٧٧٤ هـ) : ٣٠٣، ٣٥٥

السكرخي (أبو الحسن عبيد الله بن

الحسين ت ٣٤٠ هـ) : ١٦٠

السكسائي (علي بن حمزة ت ١٨٩ هـ) :

٣٠٦

كسزي (ملك الفرس) : ١٣٣، ٢٠٤،

٢٨١، ٤٩٧،

كعب بن سور : ٤٧، ٥٥، ٥٦،

٥٧، ٥٨، ٥٩، ٦٠،

كيتاني (Loene Caetani)

ت ١٩٢٦ م) : ٣٦٥

(ل)

ابن اللثية (عبد الله بن اللثية) : ٤٠٢،

٤١٠

(م)

ابن ماجة (الحافظ محمد بن يزيد

القزويني ت ٢٧٥ هـ) : ٢٢٦، ٢٦٩،

٢٩٢، ٤١٤، ٤٦٩، ٤٨٧، ٥٠٨،

المازري : ٢٧٩

مالك (بن أنس، الإمام ت ١٧٩ هـ) :

٤٦، ٥١، ٥٢، ٥٦، ٥٨، ٦٠،

٦٢، ٧٤، ٧٨، ٨٣، ٨٤، ٩٨،

١٥٨، ١٦٠، ١٦٥، ١٦٧، ١٨٤،

١٨٥، ٢٠٣، ٢١٠، ٢١٣، ٢١٧،

٢١٨، ٢٢٦، ٢٢٨، ٢٤٥، ٢٧٦،

٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨٣، ٣١٧، ٣٢٤،

٣٤٥، ٣٤٦، ٣٤٨، ٣٥٣، ٤٤٢،

محمد الغريسي (الدكتور) : ١٨٧، ١٨٦،

٢٥٢، ٢٥١

محمد يوسف موسى (المحرور الدكتور) :

٤٨٧، ٢٣٦، ٢١٦، ١٨٣، ٥٠

محمد بن عروس : ٥٤، ٤٥

ابن المنذر ٢٢٧، ٢٥٩، ٢٧٣، ٥٢٧

منير البعلبكي : ٢١

موسى (عليه السلام) : ١١٦

ميمون بن مهران : ٢٢٤

(ن)

نائلة بنت القرافصة الكلبي : ٣٠١

نابغة بن جعدة : ٣٦٨

النابغة الذبياني : ٥٠٨

نافع أبو عبد الله : ١٩٩

ابن نعيم (زين العابدين ابراهيم بن نعيم

ت ٨٧٩) : ١٤٦، ١٤٧، ١٤٠

النزال بن سبرة : ٢٥٦

الزسائي (أحمد بن علي بن شبيب

ت ٢٠٣ هـ) : ٤٨، ٢١٣، ٢١٥

٤٦٩، ٢٢٦

نصر بن حجاج : ٣٧٨، ٣٧٧، ٢٧٩

٣٨٠، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٧٠، ٤٧٣

٤٧٣

النهان بن مقرن (صحابي) : ٤٩٧

٤٩٨

المغيرة بن شعبة : ٤٦، ٥٥، ٦٠، ٦١

٧٥، ٧٦، ٧٩، ٧٩، ٤٠٧، ٤٩١

٥٠٧

مكحول (بن أبي مسلم الدمشقي ت ١١٣ هـ) :

٢٤٥، ٢٥٢

محمد أحمد حسين (الاستاذ) : ٥٣٦

محمد بن إسحق (ت ١٥٠ هـ) : ٣١١

٥٢٨

محمد إقبال : ٢٦

محمد بلتاجي (الدكتور) : ٤٦٨

محمد تقي الحكيم (الاستاذ) : ٢٩٤

٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٠

محمد بن الحسن (الشيباني ت ١٨٩ هـ) :

٢٤٠، ٢٨٤

محمد ضياء الدين الرئيس (الاستاذ

الدكتور) : ١٥٧، ٢٠٥، ٤١٩

٤٢٥

محمد عجاج الخطيب (الدكتور) : ١٠٤

١١٠، ١١٢

محمد فرج السعدي (الاستاذ الشيخ) :

٤٥١، ٤٧٠، ٤٧١

محمد فريد أبو حديد (المحرور الاستاذ) :

١٩

محمد بن مسلمة (الانصاري) : ٧٥، ٧٦

٧٩، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤١٣، ٤٨٦

٤٨٧

نولدكه (Noldke) : ٢٦٥ ، ٢٦٦ ،
٢٦٧

(هـ)

الهرماس بن حبيب : ٤١٤

الهرمزان : ٣٧٣ ، ٣٨٢

هزيل بن شريح : ٣٣١

هشام بن عمرو : ١٧٨

ابن هشام (أبو محمد عبد الملك بن هشام

ت ٢١٣ هـ) : ٤٢٦ ، ٥٢٨

هلال (من بني متمان) : ٢٢٦

ابن همام : ٢٦٨

ابن الهمام (كمال الدين محمد بن الهمام

ت ٨٦١ هـ) : ١٨٢

هند بنت عتبة : ٢٦٣

هني : ٢٠٢ ، ٤١٣

(و)

الواقدي (محمد بن عمر ت ٢٠٧ هـ) :

٣٨٣

وكيع : ٤٦

الوليد بن هشام بن المغيرة : ٣٨٢

(ي)

يحيى بن آدم (القرشي ت ٢٠٣ هـ) :

١٩ ، ١٤٥ ، ١٤٩ ، ١٦٣ ، ٢٠٥

٢٠٦ ، ٢٤٩

يحيى بن معين (ت ٢٢٣ هـ) : ٤٨

يزيد بن رومان : ١٥٥ ، ٣٤٥

يعلى بن أمية (صحابي ت ٣٧ هـ) :

٢٣٢

فهرس الأمم والقبائل والجماعات

(١)

آل عمر (بن الخطاب): ٤٢٨، ٣٩٢
الاحزاب (التي حاصرت المدينة):

٣٨٤

أسلم (قبيلة): ٣٧٨

الاعاجم: ٣٨٢، ٣٧٢، ٣٠٤، ٣٠٢

٤٩٧، ٣٨٣

الأعراب: ١٨١

الإغريق: ٢٠

الإفرنج: ٣٦٧

الانصار: ١٠١، ٩٦، ٧٨، ٧٧، ٧٦

١٠٦، ١٠٩، ١١٣، ١٣٣، ١٣٤

١٢٥، ١٣٨، ١٤٣، ١٥٣، ٢٠١

٢٥٧، ٣٤٩، ٤٢٢، ٤٢٣، ٤٢٤

٤٣٠، ٤٧٠

أهل الذمة: ٣٧٤، ٤٠٠، ٥٠٦

٢٢٥

أهل فارس: ١٩

أهل الكتاب: ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٥

٣٩٨

أهل نجران: ٢٢٢

أهل اليمن: ٢٢٢

الأوس: ١٣٣، ١٣٩

(ب)

بجيلة: ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤

١٦٥، ١٦٦، ١٨٥، ٤٩٩

بنو إسرائيل: ٧٩

بنو تميم: ٤١٤

بنو ثعلبة: ٢٠٣

بنو سعد بن بكر: ٣٧٨

بنو سليم: ٢٧٧، ٤٠٣

بنو عابس: ٤٠٥

بنو عدي: ٢١٦، ٣٨٢

بنو قريظة: ١٣٩، ١٤١، ١٤٣

١٤٥، ١٥٤، ٣٩٩

بنو قشير: ١٩٨

بنو مقيان: ٢٢٦

بنو النضير: ١٣٤، ١٣٧، ١٣٨

١٣٩، ١٤١، ١٥٥، ١٩٨، ٣٩٩

بنو هاشم: ٣٨٢

(ث)

ثقيف: ٩٣، ١٦٥، ١٩٩، ٢٦٥

٢٦٦

ثمود: ٥٢٨

(ج)

جهمينة: ١٩٧، ٣٧٨

(ح)

الحراء (العرب تسمى الموالي الحراء)

١٤٥ ، ١٤٨ ، ١٥٠ ، ١٥٢ ، ١٦١ ،
 ١٦٧ ، ١٧٢ ، ١٨٠ ، ١٨١ ، ١٨٢ ،
 ١٨٢ ، ٢٠٢ ، ١٨٨ ، ٢١٤ ، ٣٢٤ ،
 ٢٣٦ ، ٢٤١ ، ٢٥٩ ، ٢٦١ ، ٢٦٥ ، ٢٦٦ ،
 ٢٦٩ ، ٢٧٠ ، ٢٧١ ، ٢٧٢ ، ٢٧٣ ،
 ٢٧٦ ، ٢٧٧ ، ٢٧٨ ، ٢٧٩ ،
 ٢٨١ ، ٢٩١ ، ٢٩٤ ، ٢٩٨ ، ٢٩٩ ،
 ٣٠٠ ، ٣٠١ ، ٣٠٢ ، ٣٠٣ ، ٣٠٩ ،
 ٣١٠ ، ٣١١ ، ٣١٢ ، ٣١٤ ، ٣١٧ ،
 ٣٢٠ ، ٣٢٣ ، ٣٢٤ ، ٣٢٦ ، ٣٣١ ،
 ٣٣٢ ، ٣٣٤ ، ٣٣٨ ، ٣٤٧ ، ٣٤٨ ،
 ٣٥٣ ، ٣٥٥ ، ٣٥٦ ، ٣٦٣ ، ٣٦٤ ،
 ٣٨٣ ، ٣٨٤ ، ٣٨٥ ، ٤١٠ ، ٤١٩ ،
 ٤٢٧ ، ٤٣٣ ، ٤٤٤ ، ٤٤٦ ، ٤٤٨ ،
 ٤٤٩ ، ٤٥٠ ، ٤٥١ ، ٤٥٦ ، ٤٥٧ ،
 ٤٦٢ ، ٤٦٦ ، ٤٧٠ ، ٥٠٣ ، ٥٢١ ،
 ٥٢٩ ، ٥٣٠ ،
 الصليبيون : ٢٢

(ع)

العرب : ١٩ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٥ ، ٢٧ ،
 ٤٢ ، ٦٢ ، ١٤٩ ، ١٧٠ ، ١٨٧ ، ٢٨٠ ،
 ٢٨١ ، ٣٠٣ ، ٣٥٧ ، ٣٦٩ ، ٣٧٠ ،
 ٣٧١ ، ٣٧٥ ، ٣٨٣ ، ٣٨٥ ، ٣٩٧ ،
 ٤٢٣ ، ٤٢٧ ، ٤٩٧ ، ٥٠٣ ، ٥٢٨

(غ)

غفار : ٣٧٨

يعني : الفرس والروم : ٣٩٧

(خ)

خشم : ٣٦٨

خزاعة : ٣٩٨

(ز)

الروم : ١٨ ، ١٩ ، ٢٩ ، ٣١ ، ١٨١ ،

٣٧٢ ، ٣٨٣ ، ٣٨٤ ، ٣٩١ ، ٣٩٧ ،

٤٥٣ ، ٤٩٨

الرومان : ٣٧٥

(ز)

الزرادشتيون : ٢٢

(ش)

الشيعة الإمامية الإثنا عشرية : ٢٩٨

(ص)

الصحابه : ٣٩ ، ٤٠ ، ٤١ ، ٤٥ ، ٤٧ ،

٦٤ ، ٦٦ ، ٦٧ ، ٦٨ ، ٦٩ ، ٧٠ ، ٧٢ ،

٧٣ ، ٧٤ ، ٧٧ ، ٧٩ ، ٨٠ ، ٨١ ، ٨٢ ،

٩٠ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ٩٨ ،

٩٩ ، ١٠٠ ، ١٠١ ، ١٠٢ ، ١٠٣ ،

١٠٥ ، ١٠٦ ، ١٠٨ ، ١١٠ ، ١١١ ،

١١٢ ، ١١٣ ، ١١٤ ، ١١٥ ، ١١٧ ،

١١٨ ، ١٣٤ ، ١٤٢ ، ١٤٣ ، ١٤٤

المهاجرون : ٧٦ ، ٧٧ ، ٩٦ ، ١٠١ ،

١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٣٥ ، ١٣٨ ، ١٤٣ ،

١٥٣ ، ٢٠١ ، ٢٧٥ ، ٤٢٢ ، ٤٢٣ ،

٤٢٤ ، ٤٧٠ ،

الموالى : ٣٩٧ ، ٤٠٠ ،

(ن)

النصارى : ٢٤ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٣٤٩ ، ٣٥٠ ،

٣٥١ ، ٣٩٨ ، ٤٠٠ ، ٤٦٤ ، ٥٠٦ ،

(هـ)

هذيل : ٢٦١ ، ٥٠٣ ،

هوزان : ١٤٨ ، ١٥٩ ، ١٧٨ ،

(ي)

اليهود : ٢٢ ، ٢٤ ، ١٣٨ ، ١٣٩ ، ١٤٠ ،

١٤٧ ، ١٥١ ، ٢٤٩ ، ٣٥٠ ، ٣٥١ ،

٤٠٠ ،

اليونان : ٣٧٥ ،

(ف)

الفرس : ١٨ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢٩ ، ١٣١ ،

١٦٢ ، ١٦٥ ، ١٨١ ، ١٨٥ ، ٢١١ ،

٣٧٢ ، ٣٧٥ ، ٣٨٣ ، ٣٨٤ ، ٣٩٠ ،

٣٩١ ، ٣٩٧ ، ٤٥٣ ، ٤٩٧ ، ٤٩٨ ،

(ق)

القبط : ١٩ ،

قريش : ٧٦ ، ٢٦٥ ، ٢٦٦ ، ٣٤٨ ،

٣٦٩ ، ٣٧٠ ، ٤٢٣ ، ٥٢١ ،

(ك)

كنانة : ٤٠٧ ،

(م)

المجوس : ٧٦ ، ٨٠ ، ٢٠٤ ،

مزينة : ١٩٧ ، ٢٤٤ ،

المصريون : ٣٧٥ ،

فهرس الأماكن والبلدان

٩٣ ، ٤٦٣ ، ٤٦٤ ، ٤٦٥ ، ٥٠٤

٥٢٨

بيت المقدس : ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٧٨

٧٩

(ت)

تبوك : ٢٨٩

تستر : ٣٥٣ ، ٤٦٩

(ج)

الجابية : ٣٩٨

الجزيرة (بالعراق) : ٢٤ ، ١٣٤ ، ١٦٢ ،

٤٩٠

جزيرة العرب : ١٨ ، ١٣١ ، ٣٤٩ ،

٣٥١ ، ٢٧١ ، ٤١٢ ، ٤٩٧ ، ٤٩٩ ،

٥١٥

جلولاء : ١٦٢ ، ٤٩٨

(ح)

الحديدية : ٤٦٨

الحجاز : ٢١٩

حمص : ٤١٢

حنين : ١٧٨

(خ)

خراسان : ٤١٢

(ا)

أبو قبيلس : ٢٥٦

أحد : ٢٧٥ ، ٤٤٤

الأحمر (جبل) : ٢٥٦

أرض بني النضير : ١٥٠

أرض قريظة : ١٥٠

أستوكلم : ٢٢٩

الاسكندرية : ٢٢٥

أصهان : ٤٦

أفريقيا : ٤١٢

أمريكا : ٢٠

الأندلس : ٣٥٠

الاهواز : ٤٦ ، ٤٠٨ ، ٤١٢

أوربا : ٢٧ ، ٤٨٧

(ب)

البحرين : ٤٠٦ ، ٤٠٧ ، ٤١٢ ، ٤٩٠

بدر : ٣٩ ، ٩٦ ، ١٣٦ ، ١٣٩ ، ٢٧٥ ،

٣٨٧ ، ٤٤٤

البصرة : ٢٤ ، ٤٣ ، ٤٦ ، ٥٥ ، ٥٦ ،

٥٧ ، ٥٨ ، ٦٠ ، ٦١ ، ١٣٤ ، ١٩٩ ،

٢٧٧ ، ٢٧٨ ، ٤٠٧ ، ٤١٢ ، ٤٧٣ ،

٤٩٠

البيت (الحرام) = السكبة :

(ش)

الشام : ١٨ ، ٢٤ ، ٢٧ ، ٤٢ ، ٥٤ ،
٧٦ ، ٧٧ ، ١٣١ ، ١٣٢ ، ١٣٣ ،
١٣٤ ، ١٣٦ ، ١٤٢ ، ١٥٤ ، ١٥٦ ،
١٦٢ ، ١٦٥ ، ١٧١ ، ٢١٣ ، ٢٢٨ ،
٣٠١ ، ٣٥١ ، ٣٨٢ ، ٣٩٨ ، ٤١٢ ،

٤٤٣ ، ٤٩٠ ، ٤٩٨

شبه الجزيرة العربية : ١٧٥ ، ١٨١

(ص)

صنعاء : ٢٨٠ ، ٣٩٢

(ط)

الطائف : ٢٢٦ ، ٢٢٤

طبرستان : ٤١٢

(ع)

عدن : ٦١

العراق : ١٨ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢٣ ، ٢٤ ،
٤٢ ، ٥١ ، ١٢١ ، ١٣٢ ، ١٣٣ ،
١٤٢ ، ١٤٩ ، ١٥٤ ، ١٥٦ ، ١٦٢ ،
١٦٣ ، ١٦٥ ، ١٧١ ، ٢٠٢ ، ٢٠٣ ،
٢٠٨ ، ٢١٣ ، ٢١٤ ، ٢١٧ ، ٢١٨ ،
٢١٩ ، ٣٥١ ، ٤١٢ ، ٤٩٢ ، ٤٩٨ ،

عرقه : ٧٠

عسفان : ٤٩٨

(م ٣٧ - منهج عمر بن الخطاب)

الهندق : ٢٧٥ ، ٤٤٤

خوزستان : ٣٥٣ ، ٤٦٩

خيبر : ١٣٩ ، ١٤٠ ، ١٤١ ، ١٤٣ ،
١٤٥ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٤٩ ، ١٥٠ ،
١٥١ ، ١٥٢ ، ١٥٤ ، ١٦٧ ، ٢٨٩ ،
٣٥٠

(د)

دمشق : ٢١ ، ٤١٢ ، ٥٠٩

(ر)

الربذة : ٢٠٢ ، ٤١٣

الروحاء : ٣٩٥

(ز)

الزارة : ٢١١

زبيد : ٦١

(س)

سجستان : ٤١٢

سرغ : ٧٦

سقيفة بني ساعدة : ٤٢٢ ، ٤٢٣ ،

٤٢٤

سلبة : ٣٢٦

السواد : ١٣٤ ، ١٤٨ ، ١٤٩ ، ١٥٠ ،

١٥١ ، ١٦٣ ، ١٦٤ ، ٤٩٨

سوريا : ٢١

(م)

المدائن : ٣٠٥ ، ٣٠٣ ، ٣٠٢

المدينة : ٤٦ ، ٥٤ ، ٥٧ ، ٥٩ ، ٦٠

٦٢ ، ٧٨ ، ١٠٦ ، ١٣٨ ، ١٤٠

١٤٢ ، ١٤٣ ، ١٤٤ ، ١٤٨ ، ١٧٦

١٨٠ ، ٢١٤ ، ٢١٨ ، ٢١٩ ، ٢٢٥

٢٣٤ ، ٢٦٩ ، ٣٧٠ ، ٣٧١ ، ٣٧٢

٢٧٣ ، ٢٧٧ ، ٢٧٩ ، ٣٨٠ ، ٣٩٢

٣١٧ ، ٤٠٧ ، ٤١٥ ، ٤٢١ ، ٤٢٣

٤٤٧ ، ٤٦٣ ، ٤٧٠ ، ٤٧٤ ، ٤٨٤

٤٩٠ ، ٤٩٢ ، ٥٢٦

مصر : ١٨ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢٤ ، ٢٧

٤٢ ، ١٣١ ، ١٣٢ ، ١٣٤ ، ١٣٦

١٤٢ ، ١٥٤ ، ٢١٣ ، ٢١٨ ، ٢١٩

٤٠٦ ، ٤١٢ ، ٤٩٠ ، ٤٩٨

المغص : ٥٢٨

مكران : ٤١٢

مكة : ١٤٠ ، ١٤١ ، ١٤٢ ، ١٤٣

١٤٥ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٥٠ ، ١٥٢

١٥٤ ، ١٥٨ ، ١٥٩ ، ١٦٠ ، ١٦١

٢٥٦ ، ٢٩٠ ، ٢٩٨ ، ٣٦٩ ، ٤١٤

٤١٥ ، ٤٨٧ ، ٥٢٨

منبج : ٣٧٤

منى : ٧٤ ، ٢٥٦ ، ٤٢١

العوالي (قرى صغيرة بجوار المدينة) :

٣٩٧ ، ٤٠٠

(ف)

فارس : ١٨ ، ٤٢ ، ١٣١ ، ٤١٢

٤٩٨

فدك : ١٤٠ ، ١٤١ ، ١٥٤ ، ٣٥٠

القرات : ٣٩٥ ، ٤٩٩

فلسطين : ١٨ ، ٢٧ ، ٤٢ ، ١٣١

١٥٤ ، ٤١٢

(ق)

القادسية : ١١٤ ، ١٦٢ ، ١٦٣ ، ١٦٥

١٨٥ ، ٣٠٠ ، ٣٠٥ ، ٣٨٨ ، ٣٩٤

٤٠٥

قديد : ٣٩٨

قرقرة السكدر : ٤١٢

(ك)

كرمان : ٤١٢

السكبة : ١٤٢ ، ١٥٩ ، ٤٢٧

كنيسة القيامة : ٢٢

الكرقة : ٢٤ ، ٤٦ ، ٥٤ ، ٥٥ ، ٥٩

٦٠ ، ٦١ ، ٨٤ ، ١٠٦ ، ١٣٤

٢٤٩ ، ٣٥١ ، ٤٠٥ ، ٤٠٦ ، ٤٠٧

٤١٢ ، ٣١٣ ، ٤٩٠ ، ٤٩١

(ل)

ليبيا : ٤١٢

(و)

وادی القرى : ١٤٠ : ١٤١ ، ١٤٣ ،

١٤٥ ، ١٤٧ ، ١٥٤

(ی)

البرموک : ٣٨٨

الليامة : ٦٧ ، ٢٦٢ ، ٢٦٣ ، ٢٦٥ ،

٢٦٦

العين : ٤٧ ، ٦١ ، ٢١٣ ، ٢٦٢ ، ٢٩٨

(ن)

نجران : ٣٥٠ ، ٣٥١

النجرانية : ٣٥١

النجف الاشرف : ٢٩٤

النقيع : ٢٠٢

نهاوند : ٤٩٧

(هـ)

هجر : ٧٦

استدراك

وقعت بعض الأخطاء المطبعية اليسيرة أثناء الطبع . وبالرغم من أنه يمكن للقارئ أن يصححها بنفسه بسهولة ، بناء على السياق - إلا أنني رأيت أن أذكر هنا أهم هذه الأخطاء وتصحيحها ؛ حتى يمكن للقارئ - إذا أراد - أن يصححها جميعاً قبل أن يبدأ في قراءة الدراسة .

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب	الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٥	٢	لجميع	لجميع	٢٢٤	١٢	زكاة	زكاة
١٠	٢١	الرسالة	الدراسة	٢٣٢	١٣	تظلم	تظلم
٤٣	٦	نعتبرها	نعتبرهما	٢٣٤	٢	تعمل	تعمل
٤٤	٣	لين	والين	٢٣٨	٢	الشديد	الشديدة
٤٧	٩	وليد	وليدة	٢٤٧	٨	سقط	سقوط
٤٩	٢	ابن حيان	ابن حبان	٢٤٩	١	زائد	زائدة
٥٠	١١	مجربا	مجربا	٢٥٣	١	العقوبة	العقوبة
٥٥	٢١	سنة ٢٦ هـ	سنة ٢٣ هـ	٢٥٦	١٢	الانصار	الانصار
٥٨	٤	سنة ٣٢ هـ	سنة ٢٣ هـ	٢٦٠	٩	المحترف	المحترف
٦٠	١١٠٨	أما	إمّا	٢٧٤	٧	فالاول	فالاول
٦٤	٢	فنسبها	فنسبها	٢٩٢	٦	سيرة	سيرة
		دسها	دسها	٢٩٦	١	عمر	عمر
٦٦	٥	كثير	كثيراً	٣١٥	١٦	سأل	سأل
١٤٣	١٩	المهاجرون	المهاجرين	٣١٧	١٧	شرك	شرك
١٦٨	١٩	لماذا تقسم	لماذا لا تقسم	٣٢٠	١٦	الآية	الآية
١٧٠	٧	المحصرة	المحصرة	٣٢٦	١٣	الشركة	الشركة
١٧٨	٥	بن جارية	بن حارثة	٣٤٤	١٢	الطرشوشى	الطرشوشى
٢١١	٧	ثمانين ألف	ثلاثين ألف	٣٦٤	١١	الجسم	الجسم
٢١٣	٤	عمر بن حزم	عمر بن حزم	٤٠٨	٥	دينه	دينه
٢١٤	٨	الخليط	الخلط	٤٢١	٢٠	ورعها	ورعها

فهرس الموضوعات

صفحة	تصدير
٦ - ٥	مقدمة
١٣ - ٧	تمهيد
٣٠ - ١٥	الباب الأول (المنهج والنصوص)
١١٩ - ٣١	القسم الأول (مقدمات منهجية)
٦٤ - ٢٢	١ - حول العنوان
٣٧ - ٣٢	٢ - المجال الزمني للمنهج
٤٢ - ٣٨	٣ - رسالتنا القضاء والمنهج
٦٤ - ٤٣	القسم الثاني (لإثبات النصوص وروايتها)
١١٧ - ٦٥	١ - الالتزام بالنصوص
٦٩ - ٦٥	٢ - منهج عمر في إثبات نصوص السنة
١٠٣ - ٧٠	ثوريث المرأة من دية زوجها
٧٥ - ٧٤	دية الجنين
٧٦ - ٧٥	معاملة المحرم المالية
٧٦	حديث النبي صلى الله عليه وسلم في الطاعون
٧٧ - ٧٦	جواز التسمي بأسماء الأنبياء
٧٨	توسيع المسجد النبوي
٧٩ - ٧٨	تيمم الجنب
٨٢ - ٨٠	نفقة البائنة وسكنائها
٩١ - ٨٣	دية الأصابع
٩٢	طواف الوداع للحائض
٩٢	الطيب قبل زيارة البيت في الحج
٩٣	نفق الحائض
٩٤ - ٩٣	الغسل عند الإكسال
١٠٢ - ٩٥	

١١٤ - ١٠٤	٣ — تدوين السنة وروايتها
١٠٧ - ١٠٤	كتابة السنة
١١٤ - ١٠٧	الإقلال من روايتها
١١٩ - ١١٥	٤ — عمر والقرآن
١١٧ - ١١٦	نسيان عمر لبعض آيات القرآن في بعض المواقف
٣٥٨ - ١٢١	الباب الثاني : تطبيق النصوص الخاصة .
١٢٦ - ١٢٢	تقديم (١) معنى النصوص الخاصة
١٣٠ - ١٢٧	(ب) حول استكشاف المنهج
٢٣٦ - ١٢١	القسم الأول (الأموال)
(١٧٤ - ١٣١)	١ — الأرض المفتوحة
١٣٦ - ١٣١	تشريع عمر فيها
١٤١ - ١٣٦	نصوص القرآن والسنة المتصلة بها
١٤٨ - ١٤١	التكليف الفقهي للمسألة
١٥٥ - ١٤٨	أقوال العلماء
١٥٨ - ١٥٦	الغنيمة والفيء
١٥٩ - ١٥٨	رأى الإمام الشافعي
١٦١ - ١٥٩	فتح مكة
١٦٦ - ١٦١	قصة بجميلة
١٧٠ - ١٦٦	رأى الإمام مالك
١٧١ - ١٧٠	بعض الآراء المعاصرة
١٧٤ - ١٧٢	تعقيب
(١٩١ - ١٧٥)	٢ — المؤلفات لعلهم
١٧٩ - ١٧٥	من هم المؤلفات ؟
١٨٠	منع عمر منهم
١٨٥ - ١٨١	التكليف الفقهي لهذا المنع
١٩١ - ١٨٦	الرد على ما ذكره الدكتور محمد النويهي

- ٣ - إحياء الأرض الموات
 ماهى الأرض الموات ؟
 شرط عمر فيها
 (١٩٤-١٩٢) ١٩٢
 ١٩٤ - ١٩٣
- ٤ - إقطاع الأرض
 أرض بلال بن الحارث
 معنى (إقطاع الأرض) فى الإسلام
 من تطبيق عمر لهذا المعنى
 (٢٠١-١٩٥) ١٩٥
 ١٩٩ - ١٩٦
 ٢٠١ - ٢٠٠
- ٥ - الأرض المحمية
 لمن تحمى الأرض ؟
 (٢٠٣-٢٠٢) ٢٠٣ - ٢٠٢
- ٦ - الصوافى
 ماهى الصوافى ؟
 كيف تصرف فيها عمر ؟
 (٢٠٧-٢٠٤) ٢٠٤
 ٢٠٧ - ٢٠٥
- ٧ - صرف خمس الغنائم
 سهم ذوى القربى فى خلافة عمر
 علة النص عليهم خاصة من بين سائر المسلمين
 (٢١٠-٢٠٨) ٢١٠ - ٢٠٨
 ٢١٠
- ٨ - تخميس السلب
 السلب فى عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم
 تشريع عمر فى السلب العظيم القيمة
 (٢١٢-٢١١) ٢١١
 ٢١٢ - ٢١١
- ٩ - قيمة الدية
 تقدير رسول الله صلى الله عليه وسلم للدية
 تقدير عمر لقيمتها فى خلافته
 (٢٢٠-٢١٣) ٢١٣
 ٢٢٠ - ٢١٣
- ١٠ - عروض تجارة المسلمين وديونهم
 عمر وزكاة التجارة والدين
 آراء الفقهاء
 (٢٢٤-٢٢١) ٢٢٣ - ٢٢١
 ٢٢٤ - ٢٢٣
- ١١ - زكاة العسل
 هل فى عسل النحل زكاة واجبة ؟
 (٢٣٠-٢٢٥) ٢٣٠ - ٢٢٦

صفحة

- ١٢ — احتكار الافوات وحرية التجارة والتسعير
٢٣١ - ٢٣٤ (٢٣٤ - ٢٣١)
٢٣٢ - ٢٣١
٢٣٣ - ٢٣٤ متى يجب التسعير على ولى الامر ؟
١٣ — تضمين الصناع والمؤتمنين
٢٣٥ - ٢٣٦ متى يسقط الضمان ومتى يجب ؟
٢٣٧ - ٢٨٥ القسم الثانى (الحدود والعقوبات)
٢٣٨ - ٢٤٣ تقديم : حول بعض عقوبات التشريع الإسلامى الشديدة
٢٤٤ - ٢٥٥ ١ — إسقاط حد السرقة
٢٤٤ - ٢٤٥ أمثلة من إسقاط عمر حد السرقة
٢٤٥ - ٢٥١ التكييف الفقهى لهذا الإسقاط
٢٥١ - ٢٥٥ مناقشة رأى الدكتور محمد النويهى
٢٥٦ - ٢٦٦ ٢ — إسقاط حد الزنا
٢٥٦ - ٢٥٩ أمثلة من إسقاط عمر حد الزنا
٢٥٩ - ٢٦٤ التكييف الفقهى لهذا الإسقاط
٢٦٤ - ٢٦٦ من تزوجت فى عدتها
٢٦٧ - ٢٧٩ ٣ — عقوبة شرب الخمر
٢٦٧ - ٢٧٠ فى عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم
٢٧١ - ٢٧٤ التكييف الفقهى للعقوبة
٢٧٤ - ٢٧٩ التكييف الفقهى لزيادة عمر فيها
٢٨٠ - ٢٨٣ ٤ — قتل الجماعة بالواحد
٢٨٠ - ٢٨٣ نصوص القرآن الكريم وفهم عمر لها
٢٨٤ - ٢٨٥ ٥ — العفو عن جزء من الدم
٢٨٤ - ٢٨٥ نصوص القرآن والسنة واجتهاد عمر فيها
٢٨٧ - ٣١٢ القسم الثالث (الزواج والطلاق)
٢٨٨ - ٣٠٠ ١ — نكاح المتعة
٢٨٨ - ٢٩٠ متى أبيح ومتى حرم ؟

٢٩٠	رد ما ذكره الدكتور الطهري
٢٩١ - ٢٩٣	ما ذكر عن جابر بن عبد الله
٢٩٢ - ٢٩٨	ما ذكر عن ابن عباس
٢٩٨ - ٣٠٠	رأى الشيعة الإمامية الاثنا عشرية
(٣٠١ - ٣٠٦)	٢ - الزوج من الكتابات
٣٠١ - ٣٠٢	حكم الشريعة فيه
٣٠٢ - ٣٠٣	نهى عمر عنه في ظروف خاصة
٣٠٤ - ٣٠٦	التكليف الفقهي لهذا النهي
(٣٠٧ - ٣١٢)	٣ - الطلاق الثلاث بلفظ واحد
٣٠٧	في القرآن والسنة
٣٠٨ - ٣١٠	التكليف الفقهي لإيقاع عمر له ثلاثا
٣١٠ - ٣١٢	هل يجب الالتزام برأى عمر هنا ؟
٣١٣ - ٣٣٥	القسم الرابع (الميراث)
٣١٤	تقديم :
(٣١٥ - ٣١٨)	١ - المشتركة
٣١٥ - ٣١٨	اجتهاد عمر في تطبيق نصوص توريث الإخوة بما يحقق العدالة
(٣١٩ - ٣٢٢)	٢ - الكلالة
٣١٩ - ٣٢٠	خفاء معناها على عمر رغم النصوص
٣٢١ - ٣٢٢	وفاة عمر دون أن يصل فيها إلى رأى قاطع
(٣٢٣ - ٣٢٥)	٣ - الجدة مع الإخوة
٣٢٣ - ٣٢٤	من أكبر مسائل الخلاف الفقهي منذ عصر الصحابة
٣٢٤ - ٣٢٥	موقف عمر الأخير منها هو التوقف
(٣٢٦ - ٣٢٩)	٤ - ميراث الأبوين مع أحد الزوجين
٣٢٦ - ٣٢٩	اجتهاد عمر في النص على ضوء النصوص الأخرى المشابهة
(٣٣٠ - ٣٣١)	٥ - ميراث الأخت مع البنت
(٣٣٢ - ٣٣٤)	٦ - العول في الفرائض

٣٣٤ - ٣٣٣	تحقيق عمر للعدل بواسطة العول
(٣٣٥-٣٣٤)	تعقيب
(٣٥٨-٣٣٧)	القسم الخامس : متفرقات
(٣٤٢-٣٣٨)	١ - متعة الحج
٣٣٨	صور أداء الحج والعمرة
٣٣٩	لماذا نهى عمر عن التمتع ؟
٣٤٢ - ٣٤٠	التكليف الفقهي لهذا النهى
(٣٤٨-٣٤٣)	٢ - جمع الناس في قيام رمضان
٣٤٤ - ٣٤٣	مشروعية الجمع
٣٤٥ - ٣٤٤	جمع عمر للمسلمين
٣٤٨ - ٣٤٥	التكليف الفقهي لهذا الجمع
(٣٥٢-٣٤٩)	٣ - إجماع غير المسلمين من شبه الجزيرة العربية
٣٤٩	أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم في الإجماع
٣٥١ - ٣٥٠	عدل عمر الإسلامى في إجماعهم
٣٥٢ - ٣٥١	مناقشة رأى الأستاذ ترنون
(٣٥٨-٣٥٣)	٤ - أمهات الأولاد
٣٥٦ - ٣٥٣	بين تشريع عمر وأحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم
	مراعاة الجانب الإنسانى في تشريع عمر وصلته بالهدف
٣٥٨ - ٣٥٧	الحقيقى لتشريعات الرق والعرق في الإسلام
٤٣٠ - ٣٥٩	الباب الثالث : ما ليس فيه نصوص خاصة
٣٦١ - ٣٦٠	تقديم
(٣٦٧-٣٦٢)	١ - جمع القرآن
٣٦٢	سبب تفكير عمر في هذا الجمع
٣٦٤ - ٣٦٣	كيفية الجمع
٣٦٥ - ٣٦٤	مناقشة رأى الأستاذ روم لاندو
٣٦٧ - ٣٦٥	مناقشة رأى الدكتور على حسن عبد القادر والأستاذ نولدكه

- ٢ — التاريخ الهجرى
 (٣٧٣-٣٦٨) صفحة
 ٣٧٠ - ٣٦٨ التاريخ عند العرب قبل الإسلام
 ٣٧١ - ٣٧٠ التاريخ في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم
 ٣٧٣ - ٣٧١ استحداث التاريخ الهجرى المنظم في خلافة عمر
 ٣ — ضريبة عشور التجارة
 (٣٧٦-٣٧٤) ٣٧٤
 ٣٧٦ - ٣٧٥ أهل الحرب وأهل الذمة
 نظم عمر في أخذها
 ٤ — نفى من تفتن النساء به من المدينة
 (٣٨٠-٣٧٧) ٣٧٧
 ٣٧٩ - ٣٧٨ نفى نصر بن حجاج وأبي ذئب
 التكميف الفقهي لهذا النفي
 ٣٨٠ سد الذرائع وتحذير الشباب المتخلفين عن الجهاد
 ٥ — إنشاء ديوان الأموال
 (٣٨٤-٣٨١) ٣٨١
 ضرورة استحداث الدواوين
 نظام الديوان في عهد عمر وتاريخ استحداثه
 ٣٨٣ - ٣٨٢ التكميف الفقهي لاستحداث نظم ومذشآت لم تكن موجودة
 في عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم وصلة ذلك بالحديث
 عن (البدع)
 ٣٨٤ - ٣٨٣ ٦ — المفاضلة في العطاء
 (٣٨٨-٣٨٥) بين أبي بكر وعمر
 ٣٨٦ - ٣٨٥ عزم عمر على الرجوع إلى المساواة تقريباً بين الطبقات
 وإدماجها لها
 ٣٨٨ - ٣٨٧ ٧ — الاحتياطي وبيت المال
 (٣٩١-٣٨٩) ٣٨٩
 رفض عمر تكوين احتياطي
 بين الملك والخلافة
 ٣٩١ - ٣٩٠ ٨ — التزام الدولة الإسلامية بأرزاق الناس
 (٤٠٠ - ٣٩٢) ضمان رزق كل فرد في الدولة من بيت المال
 ٣٩٢
 ٣٩٣ - ٣٩٢ المواليد واللقطاء

صفحة	
٣٩٥ - ٣٩٤	مسئولية عمر كما كان يراها
٣٩٦	الدقيق والزيت والخل لكل الناس
٣٩٦	الاحرار والماليك
٣٩٧	العربي وغير العربي
٣٩٧	المدن والقرى الصغيرة
٣٩٨ - ٣٩٧	الرجال والنساء ، واليهود والنصارى
٣٩٩	التكليف الفقهي لفرض العطاء لغير المسلمين
٤٠٠	عمر والتسول
(٤٠١ - ٤١٠)	٩ — عمر وولاته
٤٠١	شعار عمر في السلاطة قول وعمل
٤٠٢	شروطه على الولاة
٤٠٣	ابن التنبية في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
٤٠٤	متابعة عمر لولاته
٤٠٥	نماذج من المحاسبة
٤٠٥	سعد بن أبي وقاص
٤٠٦	عمرو بن العاص وأبو هريرة وعمار بن ياسر
٤٠٧	أبو موسى والمغيرة وقدامة بن مظعون وعتبة بن أبي سفيان
٤٠٨ - ٤٠٩	عمال عمر على الأهواز وخالد بن الوليد
٤٠٩ - ٤١٠	التكليف الفقهي لمصادرة أموال الولاة
(٤١١ - ٤١٥)	١٠ — استحداث نظم إدارية ومؤسسات ووظائف
٤١١	الظروف المتغيرة والاساس التشريعي
٤١٢ - ٤١١	عمر المؤسس الحقيقي للإدارة السياسية في الإسلام
٤١٢	التنظيمات الإدارية والسياسية
٤١٣	وظائف أخرى جديدة
	(العاشر) و (عامل الخراج) و (خازن بيت المال)
	و (المصدق) و (رسول عمر إلى الولاة) و (العامل
٤١٣	على البحر)

- صنعة
(صاحب الأقباض) و (واعظ الجيش) و (قائد مائة)
٤١٤ و (دار السجن) و (دار الضيفان)
٤١٥ (دار الدقيق) و ضرب النقود ووضع النحو
١١ — السياسة ونظام الحكم (٤١٦ - ٤٣٠)
لمّاذا لم ينزل الإسلام بنظام حكم مفصل ؟
٤١٦ - ٤١٧ مبادئ عامة لنظام الحكم
٤١٨ موقف عمر من استخلاف أبي بكر بعد وفاة رسول الله
صلى الله عليه وسلم
٤١٩ - ٤٢٣ تقويم هذا الموقف على سوء المبادئ العامة السابقة
٤٢٤ - ٤٢٦ موقف عمر من استخلاف أبي بكر له
٤٢٦ - ٤٢٧ موقف عمر من الشورى والاستخلاف حين طعن
٤٢٧ - ٤٢٨ أسباب هذا الموقف
٣٢٦ - ٤٣٠ الباب الرابع : مقررات ونتائج مستخلصة
(٤٣١ - ٥١٥) تقديم : حول ما يقال عن منهج عمر
(٤٣٢ - ٤٣٦) متى كان عمر يستشير ؟
٤٣٣ - ٤٣٤ معنى (الخطبة العقلية)
٤٣٥ - ٤٣٦ ١ — عمر وأبو بكر
(٤٢٧ - ٤٣٨) هل كان عمر يلتزم دائماً بتشريعات أبي بكر ؟
٢ — واقعية التفكير والسلوك (٤٣٩)
بين الضرورة الواقعية والترف العقلي
٣ — الرأى بين التطبيق والإلزام (٤٤٠ - ٤٤٢)
الفرق بين نوعين من التشريعات
٤ — إمكان الصواب وقطعية الخطأ (٤٤٣ - ٤٤٦)
الاجتهاد المحتمل للصواب وخطأ التأويل والمغالطة
٥ — الإجماع (٤٤٧ - ٤٥٠)
هل كان عمر يجمع أهل الاجتهاد كلهم في كل مسأله ؟ ٤٤٧ - ٤٤٨
المعلوم من الدين بالضرورة ٤٤٨ - ٤٤٩

- صنعة
- ٦ — القياس (٤٥٩-٤٥٠)
- ٤٥١-٤٥٠ القياس في عصر الصحابة
- ٤٥٣-٤٥٢ من عمل عمر بالقياس
- ٤٥٧-٤٥٣ زوجة المفقود
- ٤٥٩-٤٥٨ الأعمى والمبصر
- ٧ — المصلحة والنصوص (٤٦٢-٤٦٠)
- ٨ — المصلحة العامة والخاصة (٤٦٥-٤٦٣)
- ٤٦٣ عمر يهدر المصلحة الخاصة عند تعارضهما
- ٤٦٣ المرأة المخدومة
- ٤٦٤ الملكية الفردية وتوسيع المسجد الحرام
- ٤٦٥ عمر والخطيئة
- ٩ — ترجيح أحد الاحتمالات العقلية بالمصلحة العامة (٤٦٧-٤٦٦)
- ١٠ — سد الذرائع والمصلحة (٤٧١-٤٦٨)
- ٤٦٨ قطع شجرة الرضوان
- ٤٦٩ قبر دانيال
- ٤٧٠ المبسوطة في مرض الموت
- ١١ — التعزير (٤٧٥-٤٧٢)
- ٤٧٥-٤٧٢ تعدد تعزيرات عمر نظراً للظروف
- ١٢ — القعدى والجنائية (٤٧٧-٤٧٦)
- ٤٧٧-٤٧٦ راكب الدابة وسائقها وقائدتها
- ١٣ — القرينة القاطعة (٤٧٨)
- ١٤ — اللفظ والثنية (٤٨١-٤٧٩)
- ٤٧٩ حد القذف عند التعريض
- ٤٨١-٤٨٠ الفقه الحنفي والوقوف عند الأشكال والحروف
- ١٥ — تحقيق معنى الاستعلاف في الملكية الفردية (٤٨٩-٤٨٢)

- منحة
٤٨٤ - ٤٨٢ طبيعة الملكية الفردية في الإسلام
٤٨٥ النظرة إلى كلمة عمر الشهيرة بناء على هذا
٤٨٦ من أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذا
(مساواة استعمال الحق) بين عمر والفقهاء الغربي الحديث ٤٨٧ - ٤٨٨
٤٨٩ - ٤٨٨ مناقشة الدكتور الطاوي
١٦ - تفسير العدالة
(٤٩١ - ٤٩٠) تفسير العدالة لجمهور الناس
١٧ - الجوانب الإنسانية المشروعة
(٤٩٥ - ٤٩٢) زوجات المغتربين في الحرب
٤٩٢ العواطف والميول الجمالية
٤٩٣ الخلق في الإسلام
٤٩٤ ستر المسلمين في كل حال
٤٩٥ ١٨ - المساواة في العقيدة
(٤٩٦) إقرار عمر لأمان العبد المسلم
١٩ - حركة الفتوحات
(٥٠٠ - ٤٩٧) حقيقة موقف عمر من حركة الفتوحات
٤٩٧ هل كانت بسبب الغنائم ؟
٥٠٠ - ٤٩٨ ٢٠ - خفاء بعض الأمور على عمر
(٥٠٣ - ٥٠١) هل عرف عمر جواب كل ما عن له من أسئلة ؟
٥٠٢ - ٥٠١ متى كان يستقصى في السؤال ؟
٥٠٣ ٢١ - تناقض الرواية عن عمر
(٥٠٦ - ٥٠٤) في مسائل جزئية في الفروع الفقهية
٥٠٤ أمثلة لهذا التناقض
٥٠٥ موقفنا منه
٥٠٦ ٢٢ - رسالتنا القضاء
(٥١١ - ٥٠٧) عرض مضمون الرسالتين على المنهج والوقائع السابقة
٥١٠ - ٥٠٧ موقفنا منهما
٥١١

صفحة	
(٥١٢-٥١٥)	تعقيب على هذه المقررات والنتائج المستخلصة
٥١٢-٥١٣	المقياس الحقيقي لجودة النظريات والنظم
٥١٣-٥١٥	تقويم عصر عمر بناء على هذا المقياس
(٥١٦-٥٣٢)	خاتمة
٥١٦-٥١٨	نظرة عامة إلى البحث
٥١٩	متطلبات الموضوعية
٥٢٠	شدة الحدود الإسلامية
٥٢١	الرق
٥٢٢	المرأة
٥٢٣-٥٢٤	العدالة الاجتماعية والنظرة الجماعية
٥٢٤-٥٢٥	هل خالف عمر نصاً من نصوص القرآن والسنة ؟
٥٢٥	وقائع أخرى
٥٢٥-٥٢٦	إحراق مكتبة الاسكندرية
٥٢٧-٥٢٨	بعض المراجعات
٥٢٨	لو بعث عمر في عصرنا الحاضر
٥٢٩-٥٣٢	شواهد وعلامات
٥٣٣-٥٤٣	المراجع
	القهارس : الآيات القرآنية ٥٤٦ - ٥٤٩ ، أحاديث السنة ٥٥٠ -
	٥٥٧ ، الأعلام ٥٥٨ - ٥٧٢ ، الأمم والقبائل والجماعات
	٥٧٣ - ٥٧٥ ، الأماكن والبلدان ٥٧٦ - ٥٧٩ ،
	استدراك ٥٨٠ ، فهرس الموضوعات ٥٨١ - ٥٨٢

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

www.moswarat.com